

Colecție coordonată de **Alexander Baumgarten**

Consiliul științific :

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca)

Andrei Bereschi (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca)

Anca Crivăț (Universitatea din București)

George Grigore (Universitatea din București)

Eugen Munteanu (Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași)

Ioana Munteanu (Universitatea din București)

Alexandru-Florin Platon (Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași)

Bogdan Tătaru-Cazaban (Institutul de Istoria Religiilor al Academiei
Române, București)

Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

© 2011 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

Ce este un lucru?: Dispute despre fiind și esență / Boethius, Gilbertus
Porretanus, Avicenna, Averroes, ...; trad. și note de Alexander Baumgarten. –
Iași : Polirom, 2011

ISBN 978-973-46-1926-9

I. Boethius, Anicius Manlius Severinus

II. Gilbert de la Porée

III. Avicenne

IV. Baumgarten, Alexander (trad.)

1

Printed in ROMANIA

Boethius, Gilbertus Porretanus,
Avicenna, Averroes, Siger din Brabant,
Dietrich din Freiberg, William Ockham

CE ESTE UN LUCRU?

Dispute despre fiind și esență

Ediție bilingvă

Traducere în limba română, notă introductivă,
note și studiu de Alexander Baumgarten

BCU Cluj-Napoca



FIL0S201100215

POLIROM

2011

772 41/2



Notă introductivă

Volumul prezintă una dintre cele mai importante și mai interesante dispute ale filosofiei medievale, legată de temele latine ale ontologiei și de raportul dintre trei concepte principale: fiindul (*ens*), ființa (*esse*) și esența (*essentia*). Urmărind de-a lungul mai multor secole și la nivelul întâlnirii mai multor culturi medievale transmiterea, transformarea și dezbaterea asupra problemelor ontologiei, am încercat să redau cele mai semnificative momente ale articulării acestei dispute în cultura filosofică medievală latină.

Grație efortului profesorului Eugen Munteanu de la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, a văzut lumina tiparului la Editura Polirom, în două ediții (1998 și 2008), o versiune bilingvă și erudit comentată a tratatului lui Toma din Aquino *Despre fiind și esență* (*De ente et essentia*). Intrând în corespondență cu distinsul profesor și comentând împreună numeroase aspecte ale continuării polemice a dezbaterii ontologice de după jumătatea secolului al XIII-lea, când fusese redactat tratatul lui Toma din Aquino, am înțeles oportunitatea publicării în limba română a unei versiuni comentate a tratatului omonim al lui Dietrich din Freiberg, dominican german de la sfârșitul secolului al XIII-lea și critic deschis al tomismului. Traducând acest tratat, am simțit nevoia să adaug atât texte menite să lămurească sursele filosofice,

apropiate sau îndepărtate de mediul universitar parizian medieval, cât și texte care să illustreze propriu-zis această polemică.

Scopul unui asemenea „dosar” polemic este multiplu. În primul rând, el are în vedere ilustrarea faptului că, scriind *Despre fiind și esență*, Toma din Aquino se adresa unui mediu academic divers și pasional, unul în care el nu era singur și în care, reprezentând doar una dintre opiniile și reconstrucțiile posibile, crea o școală, cu adepți și oponenți. În fond, despre fiind și esență au scris cei mai mulți gânditori medievali, de la Albert cel Mare la Dietrich din Freiberg, de la Duns Scotus la Ockham sau de la Henri din Gand și Godefroid din Fontaines la Pierre de Jean Olivi, iar unii, precum Iacob din Viterbo, chiar au consemnat desfășurarea polemicilor și au făcut catalogul pozițiilor adverse. Polemica este largă și conturează, așa cum va încerca să argumenteze studiul care încheie acest volum, harta istoriei ontologiilor medievale, cu principalele ei opțiuni și deciziile diversificării ontologiilor moderne.

În al doilea rând, el are în vedere ilustrarea faptului că tratatul lui Toma, asemenea tuturor scrierilor tomiste, dar mai ales asemenea celor strict polemice (cum sunt *Despre unitatea intelectului* sau *Despre eternitatea lumii*), nu poate fi înțeles în adevărata lui dimensiune fără a cântări sursele filosofice și doctrinare și, în același timp, fără a-l plasa corect, nu neapărat central și triumfalist, în interiorul dezbaterilor vizibile în aceste texte.

În al treilea rând, scopul acestui „dosar” este de a cuprinde într-o istorie comună acele dezbateri la care iau parte, deopotrivă, filosofi greci, arabi, evrei și latini, ilustrând întâlnirea dintre ontologia peripatetică, neoplatonismul Antichității târzii, problemele monoteismului arab

și tensiunile acestora cu teologia creștină în plină formare.

În al patrulea rând, prin alcătuirea lui, volumul nostru încearcă să surprindă, chiar și parțial, din perspectiva istoriei ontologiei, miza imensă a acestei dispute, stabilind analogii, semnalând recuperări contemporane sau recunoscând prototipuri de modele ontologice în soluțiile pe care diverși autori medievali prezentați sau antologați le formulează la adresa raportului dintre cele trei concepte menționate (*ens, esse, essentia*).

La toate acestea se mai adaugă și o simplă curiozitate intelectuală, pe care autorul ei și-o asumă cu întreaga inocență și timiditate a neprofesionistului și căreia, în studiul care încheie volumul, îi va prezenta sursele la care a avut acces: dacă Martin Heidegger, în *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, dedică un întreg capitol ontologiei medievale în care își manifestă rezerva deschisă față de susținătorii deosebirii reale dintre ființă și esență, cum se poate înțelege tăcerea sa, în acest capitol, cu privire la criticii medievali ai tomismului? Și, mai cu seamă, raportul său cu acești critici poate fi atestat biografic? Ba mai mult, eventuala continuitate a acestor distanțări de tomism, situate în secole diferite, nu se regăsește cumva în expresia unei atitudini comune și într-un arhetip al modelelor ontologice care traversează epoci culturale diferite, unindu-le sub sfera unor întrebări comune?

Pentru reluarea pasajului lui Boethius din așa-numitul fragment „Despre cele șapte reguli”, am folosit ediția H.F. Stewart, E.K. Rand (eds.), *Boethius, The Theological Tractats and the Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1973, dar pentru textul tradus integral al tratatelor trimitem la

Boethius, *Tratate teologice*, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003. Pentru comentariul lui Gilbertus Porretanus la textul lui Boethius am folosit Gilberti Porretae *Commentaria in librum Boethii quomodo substantiae bonae sint*, din *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 1317-1319. Pentru Avicenna, am urmat ediția Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain, Leiden, 1977, pp. 31-42. Pentru Averroes, am preluat fragmentul tradus din *Comentariul filosofului arab la Metafizica*, IV, comm. 3, din Aristotelis *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud iunctas, 1562-1574, Minerva Verlag, Frankfurt am Main, 1962, t. VIII, 67r B-C. Pentru Siger din Brabant, am urmat *Quaestio utrum haec est vera: Homo est animal, nullo homine existente*, din B. Bazán (ed.), *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain, Paris, 1974, pp. 53-59. *Tratatul lui Dietrich din Freiberg* urmează ediția lui R. Imbach din Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. II, *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, Felix Meiner, Hambourg, 1980, pp. 17-42. În încheierea volumului, am adăugat un scurt fragment din William Ockham, *Summa logicae*, III, 27, din Ph. Boehmer, G. Gál, St. Brown (eds.), *Guillelmi de Ockham Opera philosophica*, vol. I, Franciscan Institute „St. Bonaventure”, New York, 1974, pp. 553-555. Inițial, am dorit să atașez aici și propozițiile 90-91 din *Liber de causis*, implicate direct în dispută: am renunțat, considerând că este mai bine să trimit cititorul la lectura în limba română a întregului opuscul¹, atât de special

1. Pseudo-Aristotel, *Cartea despre cauze*, traducere, note și comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.

interpretat în ansamblul său în tratatul lui Dietrich. În aceeași măsură, lista autorilor care ar fi putut fi cuprinși în acest volum pentru a ilustra întreaga dispută medievală asupra ființei și esenței este enormă, astfel încât ne-am oprit la aceste câteva nume pentru a face posibilă lectura dominicanului german.

În centrul atenției acestui volum se află Dietrich. Un motiv ar putea fi curiozitatea intelectuală amintită mai sus. Un altul, complementar, este, fără îndoială, acela că figura dominicanului german a exercitat o influență aparte asupra lui Meister Eckhart și, în general, asupra unei tradiții a filosofiei germane care depășește granițele culturii medievale și contribuie la explicarea unora dintre părțile esențiale ale ontologiilor moderne¹.

Dar cine a fost Dietrich²? Născut în jurul anului 1250, de origine saxonă, se dedică studiilor teologice la Paris

1. Un al treilea motiv este precedentul creat de eforturile lui Alain de Libera și Cyrille Michon de a pune față în față modelele ontologice ale lui Toma din Aquino și Dietrich din Freiberg, într-o antologie de texte de referință: *L'être et l'essence – le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités* De ente et essentia de *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentés et traduits par Alain de Libera, Cyrille Michon, Editions du Seuil, Paris, 1996. În această antologie, autorii mai includ texte din Henri din Gand, Aegidius din Roma, Godefroid din Fontaines, Iacob din Viterbo, Duns Scotus și William Ockham. Preferința noastră, în volumul de față, în locul „actorilor” medievali ai disputei, Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna și Averroes, pentru sursele lor se explică prin orientarea istorică cu care încercăm să pătrundem sensurile acestei polemici.
2. Surse de informare privind biografia lui Dietrich din Freiberg, cronologia operelor sale, precum și o etapizare a receptării autorului dominican în istoriografia contemporană a filosofiei

în deceniul al optulea, anii unor mari confruntări și cenzuri doctrinare pariziene. Devine călugăr dominican, iar între anii 1291 și 1293 se află la Paris comentând *Sentințele* lui Petrus Lombardus. Din 1293 până în 1296 este ales de ordinul său în funcția de provincial al Teutoniei și apoi devine *magister* în teologie al Universității din Paris, fiind, potrivit lui Alain de Libera, „al doilea german (după Albert cel Mare) care a primit acest titlu academic, cel mai prestigios în întreg Occidentul”¹. Ultimii săi ani de viață sunt marcați de participarea la cele mai importante concilii dominicane ale debutului secolului al XIV-lea. Opera sa se află la întretăierea aristotelismului averroist cu augustinismul, realizând o construcție originală în istoria ontologiei, o seducătoare teorie a culorilor și a curcubeului, o teorie a intelectului și o cosmologie proprie.

Receptarea lui modernă este marcată de răsunătorul studiu al lui Kurt Flasch, publicat în 1972 în *Kant Studien*, în care reputatul medievist argumentează inaugurarea unei filosofii a formelor transcendente odată cu teoria intelectului la Dietrich². Numeroasele monografii dedicate

medievale se pot găsi, pe lângă toate istoriile comune ale filosofiei medievale, în J. Biard, D. Calma și R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, Turnhout, 2009, pp. 11-14, Alain de Libera, *Mistica renană*, traducere de C. Bădiliță, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, pp. 89 *sqq.* (care conține un important capitol dedicat noției lui Dietrich), dar mai ales în L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Felix Meiner, Hamburg, 1984.

1. Cf. Alain de Libera, Cyrille Michon, *op. cit.*, p. 134.
2. Cf. Kurt Flasch, „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, în *Kant Studien*, nr. 63 (1972), pp. 182-206.

în ultimele patru decenii acestui autor indică interesul studiilor de filosofie medievală pentru distanțarea de modul centrat pe opera tomistă, în care aceste studii au evoluat preponderent în prima jumătate a secolului XX, și pentru centrarea lor pe contextele polemice și dezbaterele intelectuale cele mai diverse. Editarea operei sale integrale între 1977 și 1987 a oferit o oportunitate de cercetare în care anvergura alternativei teoretice pe care magistrul german o ridică la tomism în interiorul ordinului dominican rămâne un subiect deschis și pasionant.

Traducerea în limba română a tratatului este fatalmente o operă imperfectă, din cauza faptului că ontologia lui Dietrich folosește intens resursele de abstractizare ale latinei, care lipsesc limbajului nostru filosofic. Ele lipsesc întrucât limba noastră nu a fost nici martora, nici subiectul unor dispute ontologice de anvergură care să producă o *continuitate* istorică suficientă pentru a sili limba să le adopte inovațiile. Astfel, pentru cuplurile *ens/entitas* sau *quid/quiditas* nu avem la dispoziție nici o opțiune onorabilă, întrucât ele nu au un corespondent în istoria noastră intelectuală. Ar fi trebuit să folosim o formă a participiului prezent al verbului *a fi*, pe care nu o avem. Din obișnuință, în terminologia filosofică românească, *ens* a fost echivalat cu *fiind*. Însă de la această formă limba nu poate construi un echivalent formal, asemenea lui *entitas*, așa încât ne-am mulțumit, resemnați, să reluăm acest cuplu în limba română prin *fiind/entitate*. Desigur, ne-ar fi plăcut să îl construim în formula *fiind/ființă*, dacă nu ne-ar fi oprit faptul că *ființa* reia, în mod deja clasic, infinitivul *esse*, pentru că infinitivul latin poate semnifica singur și nominal, și verbal, în vreme ce în limbile moderne acest lucru trebuie marcat lingvistic. Situația e mai clară în al doilea caz, unde *quid-quiditas*

nu poate fi redat în limba română, chiar dacă ar fi existat, poate, o șansă prin adoptarea unuia dintre cuplurile *ce/ceiță* sau *ce este/cei este*, dacă Dimitrie Cantemir sau Eufrosin Poteca, elogiați de Constantin Noica¹, ar fi avut urmași care să le stabilizeze lingvistic inovațiile ce țin de terminologia logicii. Aproape că ne-am fi luat curajul unei întineriri lingvistice, dacă nu ne-am fi amintit faptul că, totuși, *quiditas* în latină nu e doar formalizarea lui *quid*, ci este încărcat și de sensul prescurtării faimoasei formule a ontologiei aristotelice „ceea ce era pentru a fi – *quod quid erat esse* (τὸ τι ἦν εἶναι)”, pe care o au ca reper și Toma, și Dietrich. În consecință, pentru *quod quid est* am folosit formula *ceea ce este*, iar pentru *quiditas* am păstrat transliterarea *quiditate*. Toate aceste poticniri firești sunt semnul sincopelor istoriei filosofiei românești vechi. Or, aceasta e utilitatea unei ediții bilingve, cum este cea de față: să îl prezinte pe Dietrich din Freiberg culturii române, instigând chiar și cititorul care nu are exercițiul limbii latine, tocmai pentru că nu îl are, să privească în textul original și să decupeze din el atât cât interesul lui logico-lingvistic îl îndrumă să desprindă din abstractizarea latină a unor termeni precum *ens/entitas* sau *quid/quiditas*.

În cultura română, traducerea acestei opere urmează o logică dublă. Pe de o parte, este vorba despre ilustrarea conflictului ființei și esenței. Pe de alta însă, abia acum putem spune că se poate traduce și prezenta în mod inteligibil acest text, după ce sursele lui importante au fost puse la dispoziție și mai ales fixate terminologic în

1. C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, pp. 43-44.

română (*Articolele teologice* ale lui Boethius, *Elementele* lui Proclus și mai ales anonimul arab *Liber de causis*).

Le mulțumesc studenților mei de la masteratul de filosofie antică și medievală al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca pentru atenția cu care au urmărit, de-a lungul unui curs dedicat special distincției medievale dintre ființă și esență, derularea acestei fascinante polemici. Unii dintre ei au făcut remarci pertinente și corecții acestui text. Răbdarea, bunăvoința și ochiul atent ale Ancăi Vasiliu au putut clarifica o bună parte a ramificațiilor studiului însoțitor din această carte: îi mulțumesc sincer și deschis. Sunt recunoscător față de Dragoș Calma, căruia îi datorez accesul în ultimii ani la nenumărate exegeze și ediții pe care le-am putut consulta numai grație amabilității și sugestiilor sale, mai cu seamă în privința operei lui Dietrich din Freiberg. Anei Irimescu, lui Adrian Papahagi, lui Mihai Maga, lui Claudiu Tuțu și lui Christian Ferencz-Flatz le mulțumesc pentru documentele pe care mi le-au pus la dispoziție. Îi mulțumesc, de asemenea, reputatului profesor Eugen Munteanu pentru faptul de a fi deschis, în cultura română, abordarea acestui capitol al istoriei ontologiei.

Am ales ca titlu al acestei cărți o întrebare care figurează în titluri celebre ale filosofiei contemporane, între ontologia fundamentală și filosofia analitică. Dorim prin aceasta să sugerăm rădăcina medievală comună a unor continente vremelnice separate.

Alexander Baumgarten

Anicii Manlii Severini Torquati Boethii

De hebdomadibus

*

Despre cele şapte¹ reguli

I. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. (...)

II. Diversum est esse et id quod est : ipsum enim esse nondum est ; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit.

III. Quod est, participare aliquo potest ; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat ; fit enim participatio cum aliquid iam est ; est autem aliquid, cum esse suscepit.

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

V. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est : illic enim accidens, hic substantia significatur.

VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit ; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit ; est vero ut participet alio quolibet.

VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

I. Un concept comun al minții este un enunț care, odată auzit, este acceptat de oricine (...).

II. Există o deosebire între ființă și ceea ce este, căci ființa nu este propriu-zis, pe când ceea ce este, de îndată ce a primit forma de a fi, este și subzistă.

III. Ceea ce este poate să participe la un altul, dar ființa însăși nu participă la un altul în nici un fel, pentru că participația se realizează dacă ceva deja este ; însă ceva este, dacă a asumat ființa.

IV. Dar ceea ce este poate să aibă ceva și în afara faptului că este, pe când ființa însăși nu are nimic în afară de sine care să fie amestecat cu ea.

V. Există <și> o deosebire între faptul de a fi numai ceva anume și faptul de a fi ceva în lucrul care este : acesta este accidentul, pe când cel dintâi semnifică substanța.

VI. Tot ceea ce este participă la ceea ce este ființă cu scopul de a fi, însă participă la un altul pentru a fi ceva anume ; prin aceasta, ceea ce este participă la ceea ce este ființă pentru a fi, dar este pentru a participa la oricare altul.

VII. Orice realitate simplă are ființa sa și ceea ce este ca unitate.

VIII. Omni composito aliud est esse aliud ipsum est.

IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur, quale est illud hoc ipsum quod appetit.

Sufficiunt igitur quae praemissimus. A prudente vero rationis interprete suis unumquodque aptabitur argumentis.

VIII. În orice realitate compusă, una este ființa, alta este ceea ce este.

IX. Orice diversitate trebuie respinsă și orice asemănare trebuie dorită. Cel care îl dorește pe un altul, acela se arată pe sine în mod natural că este tot așa ca și cel pe care îl dorește.

Prin urmare, sunt suficiente cele pe care le-am înșirat mai sus. Interpretul prudent al sensului va adapta fiecare <dintre teze> potrivit argumentelor sale.

Gilberti Porretae

*Commentaria in librum Boethii
quomodo substantiae bonae sint*

*

*Comentarii la cartea lui Boethius
despre modul în care substanțele
sunt bune (fragm.)*

Secunda regula: „Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit.”

Hic notandum videtur quod diversorum philosophorum in diversis facultatibus usu diverso, esse et esse aliquid diversum dicuntur. Nam in theologica, divina essentia quam de Deo praedicamus, cum dicimus, Deus est, omnium creatorum dicitur esse. Cum enim dicimus corpus *est*, vel homo *est*, vel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse, sed esse aliquid, nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid, et similiter unumquodque subsistens, essentia sui principii praedicant non esse aliquid, sed esse.

Illa vero quae in ipso creata est subsistentia non esse aliquid. Et ad eundem modum, quidquid operante summo principio est, eadem principali et increata essentia dicunt esse, suo vero quolibet genere aliquid esse. Illorum vero philosophorum quibus suae facultatis genera sunt, sola illa quae ex principio esse coeperunt: alii quaelibet illa orationum suarum themata, id est materias de quibus loquuntur, eodem quo dicunt esse, dicunt etiam esse aliquid: unde etiam hoc verbum *est* dicunt de omnibus

A doua regulă: „Există o deosebire între ființă și ceea ce este, căci ființa nu este propriu-zis, pe când ceea ce este, de îndată ce a primit forma de a fi, este și subzistă”.

S-ar părea că aici ar trebui reținut faptul că diferiți filosofi, printr-o folosință diversă, după puteri diferite, au numit felurit ființa și faptul de a fi ceva. În teologie, esența divină pe care o predicăm despre Dumnezeu atunci când rostim *Dumnezeu există* se spune că este a tuturor creaturilor. Dar atunci când spunem că un corp *este* sau că omul *este*, ori altceva de felul acesta, teologii înțeleg că aceasta se rostește printr-o denumire exterioară esenței principiului său. Căci ei nu spun că un corp există prin corporalitate, ci <spun> că el este ceva, nici <nu spun> că un om există prin umanitate, ci că el este ceva, și tot așa despre fiecare subzistent, <pe când> despre esența principiului lor nu afirmă că este ceva, ci <doar> că este.

Dar ceea ce a fost creat în el este o subzistență, iar nu un ceva. Iar în același fel, despre tot ceea ce este prin acțiunea principiului suprem ei spun că *este* prin aceeași esență întemeietoare și necreată, pe când despre tot ceea ce este printr-un anume gen al său spun că *este ceva*. Dar pentru filosofi pentru care genurile există, <fiecare> după propria putere, există doar cele care au luat ființă de la principiu. Alții spun că *sunt ceva* despre toate obiectele enunțurilor lor, adică despre materiile la care se referă, tot așa cum spun despre ele că *sunt*. De aceea, chiar despre cuvântul „este” ei spun că se

aequivoce praedicari. Alii vero dividunt, et ea quae subsistunt dicunt esse subsistentiis, et esse aliquid his quae subsistentias comitantur, intervaliaribus scilicet mensuris et qualitatibus. Caeteris vero septem generum praedicamentis eadem subsistentia nec esse, nec aliquid esse concedunt. Similiter et nullum illorum quae abstractio mathematica ab his de quibus praedicantur dividit, vel esse, vel aliquid esse consentiunt.

Ergo cum dicitur diversum esse et id quod est, secundum theologicos quidem intelligitur esse id quod est principium, id quod est vero, illud quod est ex principio; sed secundum alios philosophos, esse subsistentium solae illorum quae praedicantur subsistentiae; quae vero sunt, ea tantum quae illas in se habendo subsistunt. Sic ergo et secundum theologicos, et secundum alios philosophos recte potest dici: diversum est esse et id quod est.

Sed et hanc regulam, et caeteras quae sequuntur praeter septimam, tam usu theologorum quam aliorum philosophorum, hoc loco accipi debere, sequentia nos docebunt. Nos tamen omnes praeter illam septimam, ut significantius demonstrarentur, in naturalibus exemplabimus. Ait ergo: *diversum est esse*, id est subsistentia, quae est in subsistente, *et id quod est*, id est subsistens, in quo est subsistentia: ut corporalitas et corpus, humanitas et homo, vere. Ipsum enim quod per abstractionem quodammodo ab illo in quo est intellectus separat esse, *nondum est*.

predică echivoc despre toate. Alții însă fac o distincție și spun despre toate cele care subzistă că *sunt subzistente* și că *sunt ceva* despre cele care sunt însoțite de subzistențe, <și anume> despre cele care impun diferențele, adică măsurile și calitățile. Alții însă sunt de acord că cele șapte genuri care se pot predica despre aceeași subzistență nu sunt nici *ființă*, și nici *ceva*. Tot așa, nici unul dintre cei care separă conceptul matematic de cele despre care se predică nu consimte la faptul că aceasta ar fi *ființă* sau ar fi *ceva*.

Așadar, atunci când <Boethius> spune că ființa se deosebește de ceea ce este, potrivit teologilor prin *ființă* se înțelege ceea ce este principiul, pe când *ceea ce este* e ceea ce provine din principiu. Însă potrivit altora, care sunt filosofi, ființa celor subzistente aparține numai subzistențelor celor supuse predicăției; acestea sunt cu adevărat, având în ele acele subzistențe. Așadar, astfel, atât potrivit teologilor, cât și potrivit altora, care sunt filosofi, se poate spune corect: există o deosebire între ființă și ceea ce este.

Însă cele următoare ne vor învăța că trebuie acceptată în acest pasaj atât această regulă, cât și celelalte următoare, cu excepția celei de-a șaptea, atât în folosința teologilor, cât și a filosofilor. Dar noi le vom exemplifica pe toate cu cazuri naturale, cu excepția celei de-a șaptea, pentru ca ele să se evidențieze cu mai multă claritate. Căci el spune: „Există o deosebire între ființă”, adică între subzistența care se află în subzistent, „și ceea ce este”, adică subzistentul în care se află subzistența, așa cum este, într-adevăr, corporalitatea și corpul, umanitatea și omul. Dar <conceptul> pe care, prin abstracție, intelectul îl separă întru câțva de cel în care el se află *nu este propriu-zis*.

Non ait „non est”, sed „nondum est”; dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in seipsa est intuemur, quod est eam aliter quam sit attendere, quodammodo non est, eo quod non qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta. At vero id quod est, accepta in se essendi forma, id est, ea quam abstractim intellectus concipit subsistentia, quae *acceptio* dicitur, generatio est, atque materiae, quae ὕλη dicitur, formaeque huius, quae graece οὐσιωδής vocatur, concursus, opifice illa forma quae nominatur οὐσία, iuxta exemplar illius quae dicitur εἰδέα, εἰκῶν, hoc est illius exemplaris exemplum et imago, consistit: ut corpus, eo quod ut esse corporalitatem habet, est corpus; et homo, eo quod humanitatem.

Tertia regula: „Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse suscepit.”

Sensus: id quod est, hoc est subsistens, quod ea quam in se habet, subsistentia est, potest participare aliquo, id est cum ipsa subsistentia, aliquid aliud quod ad potentiam subsistentiae illius pertineat, in se potest habere: ut corpus quod corporalitate, quam in se habet, est, cum ea colorem etiam, et lineam, et diversorum generum qualitates, et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus quale et quantum est, in se habet. Sed ipsum esse, id est subsistentia, quae inest subsistenti, nullo modo participat aliquo. Quippe quod

El nu spune *nu este*, ci *nu este propriu-zis*. Căci atunci când noi intuim însăși acea formă simplă și pură așa cum ea este în sine, ceea ce ea este în afara faptului că este vizată, într-un oarecare fel nu există, ci există în sensul în care nu este vizată. Deși ea este vizată abstract, ea totuși nu este abstractă. Însă *ceea ce este*, deîndată ce a primit în sine *forma de a fi* (adică acea subzistență pe care intelectul a conceput-o abstract, proces care se numește *acceptio*), reprezintă o generare. Iar reunirea materiei, numită ὕλη, cu forma acestuia, numită în greacă οὐσιωδής, prin lucrarea acelei forme care se numește οὐσία, alăturată modelului celei numite εἰδέα, εἰκῶν, adică modelul modelator și imaginea aceluia lucru, ia ființă, precum corpul este corp în măsura în care are corporalitate pentru a fi, iar omul, în măsura în care <are> umanitate.

A treia regulă: „Ceea ce este poate să participe la un altul, dar ființa însăși nu participă la un altul în nici un fel, pentru că participația se realizează dacă ceva deja este; însă ceva este, dacă a asumat ființa”.

Interpretare: ceea ce este, adică subzistentul, care este o subzistență prin ceea ce are în el, poate participa la altceva, adică, împreună cu propria subzistență, poate avea în sine ceva diferit care să corespundă capacității subzistenței sale. De pildă, corpul este prin corporalitatea pe care o are în sine, dar împreună cu el conține în sine și culoarea, conturul, calitățile diverselor genuri și alte cantități corespundente capacității corporalității, prin care el este de un anume fel și într-o anume măsură. Dar ființa însăși, adică subzistența care se află în subzistent, nu participă la nimic. Într-adevăr, tot ceea ce nu are ființa

in se non habet esse quo sit, nullo modo cum esse potest, habere in se quo quale vel quantum sit. Esse namque subsistentia sit, non substantia. Ita cum esse non possit in se habere quo sit, nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens, iam est aliqua subsistentia, tunc fit alterius naturae ad illius subsistentiae potentiam pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum quale vel quantum sit. Est enim in his quae praedicantur quidam ordo non temporis, sed rationis, quo naturaliter id quod est esse praecedit; et quod proprietatis cuidam ratione illi addictum est, sequitur. Ac per hoc cum iam aliquid est, deinde quo esse cum suo participet, quaeritur. Est autem illud, cum aliquid, sicut in secunda regula dictum est, esse, hoc est essendi formam suscepit.

prin care să fie nu poate fi însoțit de ființă în nici un fel pentru a avea în sine prin ce să fie de un anume fel și de o anume mărime. Căci ființa înseamnă subzistență, iar nu substanță. Astfel, deoarece ființa nu poate avea în sine ceva prin care să fie, nici nu va conține altceva în ea prin participare. Dar pentru că ceva-ul, adică subzistentul, este tocmai o subzistență determinată, atunci are loc o participare la o altă natură corespondentă capacității sale de a subzista, prin care subzistentul este de un anume fel și de o anume mărime. În cele care sunt predicate, există o anumită ordine care nu aparține timpului, ci rațiunii, prin care ceea ce este precedă ființa în mod natural, iar ceea ce este adăugat cuiva în sensul proprietății îi urmează acestuia. Iar când ceva tocmai este, se cercetează apoi la ce ființă participă împreună cu a sa proprie. Însă, așa cum s-a spus în regula a doua, el este împreună cu un altul, adică a asumat forma de a fi.

Avicenna

*Liber de philosophia prima
sive scientia divina*

*

*Despre filosofia primă
sau știința divină (fragm.)*



Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaequae res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse, quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communice utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta. (I, 5, p. 35, r. 62-68)

Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illius accidentalitatem quae ei sunt propria, sicut supra diximus. Et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia. (I, 5, p. 40, r. 46-53)

Quod autem diligenter considerandum est de hoc, hoc est scilicet ut cognoscamus si relatio in se habet esse in singularibus, vel est aliquid quod non formatur nisi in intellectu, et erit tunc sicut multae dispositiones quae comitantur res cum intelliguntur: non habent esse

Să revenim așadar și să spunem că, în privința celor care au fost arătate, este valabil faptul că fiecare lucru are o certitudine proprie, care este quidditatea lui. Și este un fapt cunoscut acela că certitudinea fiecărui lucru, care îi este proprie, se află în afara ființei care are mai multe sensuri când <se rostește> împreună cu ceva, deoarece, când vei fi spus că certitudinea unui asemenea lucru există în cele singulare, sau în suflet, sau în sens absolut, astfel încât să fie comună ambelor, atunci această intenție¹ va fi receptată și înțeleasă. (I, 5, p. 35, r. 62-68)

Așadar, să spunem acum că, deși fiindul, precum știi, nu este un gen și nici un predicat în mod egal² cu privire la cele care se află mai prejos de el, totuși el este o intenție în care ele se reunesc potrivit anteriorului și posteriorului; însă primul loc îi revine quiddității care se află în substanță, iar apoi celei care îi urmează acesteia. Însă după ce o intenție este fiindul așa cum l-am indicat, urmează accidentalitatile ei care îi sunt proprii, precum am spus mai sus. Și de aceea este nevoie de o știință în care să se trateze despre el, tot așa cum pentru tot ceea ce produce sănătatea e necesară o anumită știință. (I, 5, p. 40, r. 46-53)

Cu privire la aceasta însă, trebuie să luăm în considerare cu atenție faptul de a afla dacă relația în sine are ființă în lucrurile singulare sau este ceva care nu se formează decât în intelect, iar în acest ultim caz va fi asemenea multor dispoziții care însoțesc lucrurile când sunt înțelese, însă nu au ființă decât întrucât sunt conținute

nisi postquam habentur in intellectu. Cum enim res intelliguntur, advenit eis in intellectibus aliquid quod non erat eis extra; fiunt enim universale et essentialia et accidentalia, et fiunt genus et differentia, et fiunt praedicatum et subiectum, et alia huiusmodi. (III, 10, p. 178, r. 96-3)

Oportet nunc ut loquamur de universali et particulari. Convenientius enim est ei a quo iam expediti sumus et hoc est de accidentibus propriis esse. Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse illa multa; immo nec etiam aliquod illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur, sicut sol et terra: hoc enim, ex hoc quod intelliguntur sol et terra, non est prohibitum quantum ad intellectum posse intentionem eorum inveniri in multis, nisi inducatur ratio qua sciatur hoc esse impossibile; et hoc erit impossibile ex causa extrinseca, non ex ipsorum imaginatione. Possunt autem haec omnia convenire in hoc quod universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis; et oportet ut universale logicum et quicquid est simile illi sit hoc. Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari

în intelect. Căci, atunci când lucrurile sunt înțelese, li se adaugă din afară în intelecte ceva ce nu se afla în ele; căci ele devin universalul, esențialul și accidentalul, devin genul și diferența, devin predicatul și subiectul și altele de felul acesta. (III, 10, p. 178, r. 96-3)

Acum trebuie să vorbim despre universal și particular. Căci acest lucru îi este mai potrivit celui pe care tocmai l-am încheiat, iar acesta se referă la accidente proprii ființei. Așadar, spun că universalul se rostește în trei moduri: căci universalul este rostit după cum este predicat în act despre mai multe, precum *om*. Universalul se mai rostește în sensul intenției care poate fi predicată despre mai mulți, chiar dacă nici unul dintre ei nu are o ființă efectivă, precum intenția unei case cu șapte colțuri, care este universală pentru că natura ei poate fi predicată despre mai mulți, dar acești mai mulți nu trebuie să existe, ba chiar nici măcar unul dintre ei. Se mai numește universal intenția pe care nimic nu o împiedică să fie spusă astfel încât să nu fie predicată despre mai mulți; totuși, dacă ceva o împiedică, o va împiedica prin cauza prin care acest lucru este dovedit, precum soare și pământ. Căci acest lucru din care sunt înțelese soare și pământ nu este oprit, în privința intelectului, să își poată găsi intenția acestora în mai mulți, decât dacă se aduce un argument prin care să se afle că acest lucru este imposibil. Iar acest lucru va fi imposibil printr-o cauză exterioară, iar nu din imaginarea acestora. Însă toate acestea se pot reuni în faptul că universalul este ceea ce nu este imposibil să fie predicat în intelect despre mai multe, și este necesar ca universalul logic și tot ceea ce îi seamănă să fie astfel. Dar individului îi revine faptul că nu se poate înțelege despre el că poate fi predicat

de multis, sicut substantia Platonis huius designati: impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel aequus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum: ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum. Unitas autem est proprietas quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentales sibi. Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum. (V, 1, p. 227, r. 4 – p. 229, r. 42)

Nec obest si quis dixerit quod illud ens causatum est quidditati hoc modo vel alii rei; possibile est enim ut ens sit causatum et necessitas absoluta quae est per

despre mai mulți, precum substanța acestui desemnat Platon. Căci nu putem înțelege că el este decât cu referire la el. Așadar, universalul, întrucât este universal, este una, iar întrucât este ceva căruia îi revine universalitatea este altceva. Prin urmare, în privința universalului, în măsura în care este constituit ca universal, se semnifică unul dintre termenii de mai înainte, fiindcă, deși el însuși fusese un om sau un cal, aici se va produce o altă intenție, în afara intenției universalității, care este umanitatea sau cabalitatea. Căci definiția cabalității se află în afara definiției universalității, și nici universalitatea nu este conținută în definiția cabalității. Cabalitatea are o definiție care nu are nevoie de universalitate, ci căreia universalitatea îi revine ca accident. De aceea, cabalitatea însăși nu este altceva decât cabalitatea însăși: căci ea în sine nu este nici plurală nici una, nici existentă în aceste lucruri sensibile și nici în suflet, nici nu este vreuna dintre cele aflate în potență sau existente efectiv, astfel încât ea să fie conținută înăuntrul esenței cabalității, ci <această esență constă> din ceea ce este doar cabalitatea. Unitatea însă este acea proprietate care, atunci când este adăugată cabalității, determină cabalitatea, din cauza proprietății înseși, să fie una. Așadar, cabalitatea, din faptul că în definiția ei se reunesc cele plurale, este comună, dar din faptul că ea este luată împreună cu proprietățile și accidentele desemnate, este singulară. Deci cabalitatea în sine este doar cabalitatea. (V, 1, p. 227, r. 4 – p. 229, r. 42)

Nu ne opunem dacă cineva ar spune că acel fiind este cauzat pentru quiditate în acest fel sau pentru un alt lucru; căci este posibil ca fiindul să fie cauzat, iar necesitatea absolută care are loc prin esență să nu fie

essentiam non sit causata; restat ergo ut necesse esse per essentiam absolute certificatum, inquantum est necesse esse per se, sit necesse esse sine illa quidditate. Ad quod respondeo quod tunc illa quidditas esset accidentalis ad necesse esse quod est certificatae existentiae per se, si illud esset possibile; igitur necesse esse esset designatum in intellectu in hoc, et esset certificatum necesse esse, quamvis non esset quidditas illa accidentalis. Illa igitur non est quidditas rei designatae in intellectu quae est necesse esse, sed est quidditas alterius rei sequentis eam; iam autem posita fuerat quidditas sua non alterius rei, et hoc est inconveniens. Igitur necesse est non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est *anitas*. Item dico quod, quicquid habet quidditatem praeter anitatem, causatum est. (VIII, 4, p. 400 r. 20 – p. 401, r. 34)

cauzată; rămâne așadar ca ființa necesară, certificată prin esența în sens absolut, în măsura în care este ființa necesară prin sine, să fie ființa necesară fără acea quidditate. La aceasta însă răspund că, atunci, acea quidditate ar fi accidentală în raport cu ființa necesară care are existență certificată prin sine, dacă acest lucru ar fi posibil. Deci ființa necesară ar fi desemnată în intelect prin aceasta, și ea ar fi certificată ca ființa necesară, chiar dacă ea nu ar fi acea quidditate accidentală. Prin urmare, aceea nu este quidditatea lucrului desemnat în intelect care este ființa necesară, ci este quidditatea unui lucru care îi urmează. Prin urmare, ființa necesară nu are quidditate decât în măsura în care este ființa necesară, iar aceasta înseamnă *anitas*. Apoi, spun că tot ceea ce are quidditate în afară de *anitas* este cauzat. (VIII, 4, p. 400 r. 20 – p. 401, r. 34)

Averrois Cordubensis

*Commentarium in Aristotelis
Metaphysicorum libros, IV, 3*

*

*Comentariu
la Metafizica lui Aristotel, IV, 3
(fragm.)*

...manifestum est quod nulla differentia est inter dicere *iste homo* et *homo*, neque in generatione, neque in corruptione: ita est inter dicere *homo* et *iste homo unus*, secundum quod quemadmodum non numeratur subiectum, quando dicimus *iste homo* et *homo*, neque in generatione, neque in corruptione: quia dicere *nec in generatione nec in corruptione* est duplex negatio hominis, ita etiam est cum dicimus *iste homo* et *iste homo unum*. Hoc enim nomen *unum* significat ex eo negationem, et est privatio divisibilitatis. Avicenna autem peccavit multum in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. Et iste audivit loquentes in nostra lege, cum quorum sermonibus admiscuit scientiam divinam. Dixit enim quod dispositiones quaedam sunt intentionales, et quaedam animales sive essentielles. Et dixit quod unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam per illa, sicut est dispositio in albo et nigro et uno. Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem, dicendo quod, si unum et ens significat idem, tunc dicere *ens est unum* esset nugatio, quasi dicere *unum est unum*, aut *ens est ens*. Et hoc non sequeretur, nisi diceremus quod dicere de aliquo quod est ens et unum, quod significat eandem rationem et eodem modo. Nos autem diximus quod significant eandem essentiam, sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas.

...este evident că nu există nici o diferență între a spune *acest om* și *om*, nici în privința generării, nici în aceea a coruperii; la fel, între a spune *om* și *acest om unic*, fiindcă, într-un anume fel, nu este numărat subiectul, când spunem *acest om* și *om*, nici în generare, nici în corupere: fiindcă a spune *nici în generare, nici în corupere* este o dublă negație a omului, la fel ca și atunci când spunem *acest om* și *acest om unic*. Căci termenul *unu* semnifică de aceea o negație și este privația divizibilității. Avicenna însă a greșit mult în faptul că a considerat că unul și fiindul semnifică niște dispoziții adăugate esenței lucrului. Și mă mir cum de omul acesta a căzut într-o asemenea greșeală. El i-a auzit pe unii exprimându-se în legea noastră și a amestecat cu vorbele lor știința divină. Căci spune că anumite dispoziții sunt intenționale, altele animale sau esențiale. Și spune că unul și fiindul se reduc la esența dispusă prin aceasta, așa cum este o dispoziție la alb, la negru și la unu. Iar acest om a reflectat la opinia lui spunând că, dacă unul și fiindul ar semnifica același lucru, atunci a spune *fiindul este unul* ar fi o vorbă goală, ca și a spune *unul este unul* sau *fiindul este fiind*. Iar acest lucru nu ar rezulta decât dacă am spune că a afirma despre ceva că este fiind și unul semnifică aceeași rațiune și în același fel. Noi însă am spus că semnifică aceeași esență, dar în moduri diferite, iar nu dispoziții diferite adăugate esenței.

Magistri Sigeri de Brabantia

<*Quaestio utrum haec sit vera: homo
est animal, nullo homine existente*>

*

*Întrebare dacă este adevărat
<enunțul> Omul este un animal,
dacă nici un om nu există*

Quaeritur utrum haec sit vera : *homo est animal*, nullo homine existente. Et videtur quod non, quia si homo non sit ens, homo non est animal, eo quod ad negationem superiorum sequitur negatio inferiorum.

Praeterea, nullo homine particulari existente, si homo est animal, aliquis homo est animal, ut Socrates, vel Plato, vel Cicero. Si igitur per hypothesim nullus singularium sit animal, cum nullus sit, videtur etiam quod homo non sit animal.

Contra, Aristoteles vult, in *quarto Metaphysicae*, quod homo est animal bipes de necessitate, quia homo hoc significat. Cum igitur homo significat animal bipes, ipso existente vel non existente, vel ipse terminus asinus, ut in termino non fiat vis, videtur quod homo est animal bipes.

Praeterea, nullo particulari homine existente, homo est homo, ergo homo est animal. Probatio consequentiae, quia affirmare hominem de aliquo, est affirmare animal rationale de ipso, nisi quis isto termino utatur aequivoce. Probatio antecedentis, quia aut homo est homo, aut non homo. Alterum contradictorium de quolibet. Si non homo, non potest dici de homine, cum contradictorium de contradictorio non dicatur. Item, si homo est non homo, tunc per conversionem non homo est homo. Et illa quae

Se cercetează dacă este adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, dacă nici un om nu există. Și se pare că nu, pentru că, dacă omul nu este un fiind, omul nu este un animal, pentru că din negarea <termenilor> superiori provine negarea celor inferiori.

Apoi, dacă nu există nici un om particular, de vreme ce omul este un animal, atunci un anume om este animal, precum Socrate, Platon sau Cicero. Așadar, dacă prin ipoteză nici unul dintre singulare nu este animal, pentru că nici unul nu există, se pare și că omul nu este animal.

Dimpotrivă, Aristotel este de părere, în *Metafizica*, IV¹, că omul este un animal biped în mod necesar, pentru că omul înseamnă acest lucru. Așadar, pentru că omul semnifică un animal biped, fie că el există, fie că nu există (sau chiar termenul de *asin*, căci în termen nu există nici o putere), se pare că omul este un animal biped.

Apoi, dacă nu există nici un om particular, omul este om, așadar omul este un animal. Dovedirea consecvențului : căci a afirma omul despre ceva înseamnă a afirma despre acela animalul rațional, dacă nu cumva termenul este folosit de cineva echivoc. Dovedirea antecedentului : căci fie omul este om, fie este non-om. Unul dintre termenii contradictorii <se rostește> despre fiecare. Dacă <se rostește despre> non-om, nu se poate rosti despre om, deoarece contradictoriul nu se rostește despre contradictoriu. Apoi, dacă omul este non-om, atunci, prin conversie, non-omul este om. Iar cele care se pot rosti

de se invicem sunt dicibilia, de uno et eodem sunt dicibilia, et diceretur contradictio de eodem: homo est non homo, nisi homo sit homo, ut apparet exponendo et significando; nam significatur homo cui non homo, ipse est homo et non homo. Et iterum, quod diceretur de praedicato diceretur de subiecto, dicendo sic: homo est non homo, non homo est praedicatum et homo est subiectum. Si igitur per conversionem homo dicatur de praedicato ut de non homine, diceretur ergo de subiecto ut de homine. Si igitur homo est non homo, ipse est homo et non homo, et sic contradictoria <dicerentur> de eodem, quod, cum sit impossibile, impossibile est non hominem esse hominem. Ergo necessarium est hominem esse hominem, quia cuius oppositum est impossibile, ipsum est necessarium.

Praeterea, quacumque positione facta, necessarium est de subiecto termino praedicari ea quae sunt de eius ratione. Quod si de ratione hominis est animal, videtur non posse negari haec propositio: homo est animal.

Ad inveniendum (?) veritatem, non multum prodest considerare ea quae sunt manifeste falsa, sed solum ea quae probata dicuntur. In hac enim materia diversimode dictum est a diversis.

Unde quibusdam est visum quod, quia veritas debet esse adaequatio rerum et intellectuum, et quia ab eo quod ita est in re sicut enuntiatur est oratio vera, et, si nullus homo est homo, nihil est verum quod in rerum natura, ut nec ipse est animal, nec aliquod aliorum entium, quod haec falsa sit: homo est animal, nullo homine existente.

reciproc unele despre altele se pot rosti despre unul și același, și s-ar putea rosti o contradicție despre același lucru: omul este non-om, doar dacă omul este om, așa cum apare din expunere și semnificare; căci se semnifică omul despre non-om, și el însuși este om și non-om. Și iarăși, ceea ce s-ar rosti despre predicat s-ar rosti despre subiect, spunând astfel: omul este non-om, non-om este predicat și om este subiect. Așadar, dacă, prin conversie, omul s-ar rosti despre predicat ca despre non-om, s-ar spune atunci despre subiect ca despre om. Așadar, dacă omul este non-om, el însuși este om și non-om, și astfel contradictoriile <s-ar rosti> despre același lucru, iar pentru că acest lucru este imposibil, este imposibil ca non-omul să fie om. Așadar, este necesar ca omul să fie om, fiindcă cel al cărui opus este imposibil este el însuși necesar.

Apoi, orice poziție am lua, este necesar ca despre termenul care stă ca subiect să fie predicate cele care țin de sensul lui. Aceasta înseamnă că, dacă animalul ține de sensul omului, se pare că nu poate fi negată propoziția: *Omul este un animal*.

Pentru a descoperi adevărul, nu ne ajută mult să le luăm în considerare pe cele care sunt în mod evident false, ci doar pe cele despre care se spune că sunt dovedite. Căci pe această temă au vorbit în mod felurit diverși <autori>.

De aceea, unora, li s-a părut că este fals <enunțul>: *Omul este un animal*, dacă nici un om nu există, deoarece adevărul trebuie să fie o adecvare între lucruri și concepte și deoarece un enunț este adevărat în urma faptului că în realitate este tot așa cum se și enunță, iar dacă nici un om nu este om, atunci nu este deloc adevărată aceasta nici în natura lucrurilor, așa încât el nu este nici animal, nici vreuna dintre celelalte ființe.

Sed contra istos ponentes determinate eam falsam, arguendum est, sicut argutum est in opponendo: nam, si aliquis subtiliter intueatur, non posset negare antecedens dicens quod homo est homo, nec negare consequentiam qua arguitur hominem esse animal, sicut manifeste declaratur opponendo.

Alii dixerunt quod ipsa esset vera, sed isti diversimode dixerunt, quia dixerunt quod, quamquam nullus homo sit in esse actuali, homo tamen est in esse essentiali, et quia esse essentiali et definitivum ponit animal de ipso, vera est haec: homo est animal; falsa tamen ista: homo est, eo quod „est”, secundario adiacens, praedicatur esse actuale.

Sed hoc non valet, quia non potest remanere homo in esse essentiali quin remaneat in esse actuali, nam ad esse essentiali hominis pertinet actualitas essendi, etsi non hoc solum, quia ad essentiali hominis pertinent potentia et actus. Differunt enim esse essentiali et esse actuale alicuius in hoc quod dicitur esse actuale illud quod pertinet ad entitatem eius, sive potentia, sive actus, indicatum per definitionem. Quod si ad esse essentiali hominis et ad definitum pertinet actualitas, destructo actuali non remanet essentiali, cum essentiali illud in se implicet.

Praeterea, ad essentiali hominis non pertinet aliquod individuorum, nec istae carnes, nec ista ossa, quia partes individuorum non sunt partes speciei; homo tamen non est sine istis carnibus et ossibus. Hoc enim fuit quod decepit Platonem: quia vidit quod natura humana erat

Dar contra acestora, care consideră în chip determinat că <enunțul> este fals, trebuie argumentat tot așa cum s-a argumentat împotriva: căci, dacă cineva privește cu atenție, nu ar putea nega antecedentul spunând că omul este om, nici nu ar putea nega consecventul prin care se argumentează că omul este un animal, precum s-a arătat împotriva în chip evident.

Alții au spus că <enunțul> însuși ar fi adevărat, dar ei s-au exprimat în mai multe feluri, fiindcă au spus că, chiar dacă nici un om nu ar exista în ființa actuală, omul ar exista totuși în ființa esenței, iar pentru că ființa, care aparține esenței și care are funcția definiției, afirmă animalul despre el, atunci este adevărat <enunțul>: *Omul este un animal*, dar este totuși fals <enunțul> *omul este*, pentru că „este”, care se adaugă în mod secundar, se predică despre ființa actuală.

Dar acest lucru nu este valid, fiindcă nu poate persista omul în ființa esențială fără să persiste în ființa actuală, căci la ființa esențială a omului se referă actualitatea esenței, chiar dacă nu numai ea, deoarece la esența omului se referă potența și actul. Căci ființa esențială și ființa actuală a cuiva diferă în măsura în care este numit ființă actuală ceea ce se referă la entitatea lui, fie în potență, fie în act, indicată prin definiție. Aceasta înseamnă că, dacă actualitatea se referă la ființa esenței omului și la ceea ce este definit, după distrugerea ființei actuale nu rămâne cea esențială, pentru că cea esențială este implicată în cealaltă.

Apoi, la esența omului nu se referă ceva din indivizi, nici cărnurile acestea, nici oasele acestea, fiindcă părțile indivizilor nu sunt părțile speciei: totuși, omul nu există fără aceste cărnuri și aceste oase. Căci acest lucru a fost ceea ce l-a înșelat pe Platon: fiindcă el a văzut că natura

aliquid ratione abstractum ab individuīs, et ad cuius essentiam non pertinebat aliquod individuorum, nec materia propria eorum, credit hominem posse subsistere sine individuīs. Quod si hoc non est verum, videtur quod, si nullus homo particularium sit, quod <non> permanet essentia naturae humanae quae ponebatur manere.

Alii dixerunt aliter, credentes non tantum intellectum rerum esse in anima, sed ipsas naturas intellectas, quae per terminos significantur, et ideo manere hominem essentialiter cum eius conceptio remaneat, licet exterius quodlibet corrumpatur, et sic ipsum esse animal.

Sed ista via stare non potest, nec habet fundamentum, quo existente non bene proceditur, si fundamentum falsum est. Intellectae enim naturae lapidis et asini non sunt eorum intellectus et conceptiones; rediret enim opinio Empedoclis animam ponentis componi ex omnibus, ad hoc ut omnia cognosceret et de hoc *alibi* dictum est. Nam si res intellectae essent suae conceptiones, omne quod videtur esset verum, nam omnis virtus de sua conceptione vera est; et si cognita a suis virtutibus essent cognitiones, esset omne apparens verum et verificarentur contradictoria.

Sed Albertus Coloniensis probabilius praedictis dicens, dicit eam esse veram in suo libello *De intellectu et intelligibili*, dicens quod, quia de aptitudine essentiae est ante materiam et compositum individuum <esse>, patet quod, nullo homine existente particulari, adhuc haec est vera: homo est animal, et aliae huiusmodi locutiones. Cuius intellectus est iste, quod quia ad essentiam humanam

umană era ceva abstras de rațiune și la a cărei esență nu se referă ceva din indivizi, nici materia proprie lor, el a crezut că omul poate să subziste fără indivizi. Pentru că această <fapt> nu este adevărat, se pare că, dacă nu există nici un om particular, nu persistă esența naturii umane despre care se admitea că persistă.

Alții s-au exprimat altfel, crezând că nu numai conceptul lucrurilor se află în suflet, ci și înseși naturile concepute, care sunt semnificate prin termeni, și de aceea persistența omului în mod esențial are loc împreună cu conceperea lui, chiar dacă în afară fiecare <dintre ei> se corupe, și că astfel el este animal.

Dar această cale nu poate fi admisă și nici nu are vreun temei, iar dacă acesta ar exista, atunci nu se procedează bine, fiindcă temeiul este fals. Căci conceptele naturii pietrei și asinului nu reprezintă înțelegerile și concepțiile acestora; căci, altminteri, am reveni la opinia lui Empedocle, care admitea compunerea sufletului din toate, pentru a le cunoaște pe toate, iar despre aceasta s-a vorbit *în altă parte*. Căci dacă lucrurile înțelese ar fi concepțiile lor, atunci tot ceea ce ar apărea ar fi adevărat, căci orice posibilitate este adevărată prin conceperea ei; iar dacă lucrurile cunoscute pornind de la posibilitățile lor ar fi niște cunoștințe, atunci orice aparență ar fi adevărată, iar contradicțiile s-ar face adevărate una pe cealaltă.

Dar Albert din Köln, în opusculul său *Despre intelect și inteligibil*², exprimându-se mai probabil decât cele spuse mai sus, a afirmat că acel <enunț> este adevărat, spunând că din faptul că ține de proprietatea esenței de a fi anterioară materiei și de a fi un compus al indivizilor reiese că, chiar dacă nu există nici un om particular, totuși este adevărat <enunțul> *Omul este un animal* și alte expresii de același fel. Sensul acestei <afirmații>

non pertinet materia alicuius individui, nec aliquod individuorum, cum homini contingat animal per suam essentiam, per id quod ad eius essentiam pertinet, hinc est quod, sublatis individuis omnibus quae ad essentiam hominis non pertinent, quod adhuc debet esse verum hominem esse animal.

Sed adhuc stare non potest, quia, licet ad essentiam hominis non pertineat Socrates, quia tunc de Platone non praedicaretur homo, et ad essentiam hominis non pertineant istae carnes et ossa quae sunt Platonis, quia tunc non quaelibet natura humana extra has carnes et haec ossa inveniretur (natura enim humana non reperiretur extra ea quae ad eius essentiam pertinent), natura tamen humana est aliquid quod non potest esse sine istis carnibus et istis ossibus et sine aliquo individuorum, secundum quod aperte determinat Aristoteles in *septimo Metaphysicae* contra Platonem.

Si igitur, ablatis individuis, auferantur ea sine quibus non potest esse natura humana, auferretur et ipsa natura humana, quia, eis ablatis, non manet homo aliquid in rerum natura, nec animal nec aliud. Et huic attestatur dictum Aristotelis in *Praedicamentis*: quod destructis primis, impossibile est aliquid eorum remanere, nec hominem nec animal. Apparet igitur ex dictis quod, qualitercumque homo ponatur, sequitur ipsum difficile axioma.

Hinc <est> quod aliqui, fuga inconvenientium deducti, dixerunt quod, rebus destructis, termini non significarent idem, aut quod aequivoce significarent; et ideo, retenta prima positione, aut nec verum nec falsum significatur, et sic nec vera nec falsa, aut aliquod aequivocum significatur,

este acela că: din faptul că nici materia unui individ, nici ceva din indivizi nu se referă la esența umană, dacă omului i se alătură animalul prin esența sa, prin ceea ce se referă la esența lui, reiese că, odată ce sunt suprimați toți indivizii care nu se referă la esența omului, tot mai trebuie să fie adevărat <enunțul> *Omul este un animal*.

Dar nici această <teorie> nu poate fi admisă, fiindcă, deși Socrate nu se referă la esența omului, căci atunci omul nu s-ar mai predica despre Platon – iar aceste cărnuri și oase care sunt ale lui Platon nu s-ar mai referi la esența omului, căci atunci nu s-ar mai afla fiecare natură umană în afara acestor cărnuri și acestor oase (fiindcă natura umană nu s-ar putea afla în afara celor care se referă la esența ei) –, natura umană este totuși ceva care nu poate să existe fără aceste cărnuri și aceste oase și fără ceva din indivizi, după cum arată în mod clar Aristotel în *Metafizica*, VII³, împotriva lui Platon.

Dacă, așadar, suprimând indivizii, sunt îndepărtate cele fără de care nu poate exista natura umană, ar fi îndepărtată și natura umană, fiindcă, prin îndepărtarea lor, omul nu rămâne ceva în natura lucrurilor, nici animal și nici altceva. Și prin acesta este dovedită afirmația lui Aristotel din *Categorii*⁴: că prin distrugerea celor dintâi, este imposibil ca vreunul dintre ei să persiste, nici omul, nici animalul. Așadar, din cele spuse reiese că, oricum ar fi considerat omul, teoria <lui Albert> rezultă cu dificultate.

De aici provine faptul că unii, puși pe fugă de inconvenient, au afirmat că, odată ce lucrurile au fost distruse, termenii nu ar semnifica același lucru sau că ei ar semnifica în mod echivoc; și de aceea, reținând prima poziție, fie nu este semnatificat nici adevărul, nici falsul, iar atunci ei nu ar fi nici adevărați, nici falși, fie este semnatificat ceva

de quo non quaerimus. Si enim haec oratio, „homo est animal”, in sensu quodam aequivoco vera sit, nullo particulari homine existente, non quaerimus ad praesens.

Et isti etiam male dicunt. Nam corruptio rerum non pervertit earumdem conceptionem. Conceptum autem significari possibile est; et ideo est aliter dicendum.

Et prius intelligendum quod cognitio veritatis in aliquo, solutio dubitationis est; et cognoscenti veritatem in aliqua re apparet causa discoliae et contradictionis diversorum in illa re.

Solvamus igitur, causam discoliae et contradictiones ostendentes. Propter quod sciendum est quod, qui ponit hominem non esse universaliter, implicat oppositum. Cuius declaratio est per tres rationes.

Primo sic: de ratione humanae naturae est quod ipsa sit ens simpliciter, non pro determinato tempore, sicut Socrates vel Plato. Ergo qui hominem ponit esse non ens, accipit de homine oppositum illius quod est de sua ratione, sicut qui poneret hominem mortum, ita quod quaestio quaerentis utrum haec sit vera: homo est animal, nullo homine existente, similis est quaestioni quaerenti utrum homo sit animal, homine non existente substantia, vel non existente animali.

Praeterea, qui petit oppositum generis, de specie oppositum implicat. Sed qui petit hominem non esse, vel non esse ens, quaerit oppositum generis seu generalis, quod ad propositum non referunt de specie.

echivoc, cu privire la care noi nu cercetăm. Căci noi nu ne întrebăm aici dacă enunțul *Omul este un animal* ar fi adevărat într-un oarecare sens echivoc, în condițiile în care nu există nici un om.

Dar și aceștia s-au exprimat greșit. Căci coruperea lucrurilor nu distruge conceperea acestora. Conceptul poate fi semnatificat și de aceea trebuie să ne exprimăm altfel.

Mai întâi trebuie să înțelegem că cunoașterea adevărului într-un anume caz reprezintă soluția îndoielii, iar celui care cunoaște adevărul într-un anume lucru îi apare cauza neînțelegerii și a contradicției diverselor <opinii> în privința aceluia lucru.

Să rezolvăm așadar cauza neînțelegerii și contradicțiile, expunând <propria teorie>. Pentru aceasta, trebuie știut faptul că acela care admite că omul nu există în sens universal implică opusul <enunțului său>. Lămurirea acestui fapt are loc prin trei argumente.

Primul este astfel: ține de sensul naturii umane ca ea să fie un fiind în sine, iar nu pentru un timp determinat, precum Socrate sau Platon. Așadar, cel care consideră că omul este un non-fiind, admite despre om opusul a ceea ce ține de sensul lui, tot așa ca și cel care ar lua în conderare un om mort, așa încât întrebarea care caută să afle dacă este adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, dacă nu există nici un om, este asemănătoare întrebării care caută să afle dacă omul este un animal în condițiile în care omul nu există ca substanță sau nu există ca animal.

Apoi, cel care cere opusul unui gen implică opusul în privința speciei. Dar cel care cere ca omul să nu fie sau să nu fie un fiind, caută opusul genului sau un opus general care nu se referă, în privința a ceea ce ne-am propus, la specie.

Praeterea, qui petit hominem non esse implicat duo opposita, sicut qui petit hominem non esse hominem. Ergo implicat contradictoria.

Probatio utriusque praemissarum. Probatio <maioris> est superius manifesta opponendo, quia, si homo est non homo, tunc per conversionem non homo est homo. Si igitur homo dicitur de non homine praedicante de homine, dicemus ergo et de homine. Quare qui dicit hominem esse non hominem implicat hominem et non hominem simul.

Probatio minoris est, quia si homo est non ens, homo non est homo, eo quod ad negationem superiorum sequitur negatio inferiorum.

Quando ergo quaeritur, posito quod nullus homo sit, utrum haec sit vera: homo est animal, dico quod, illa hypothesi retenta, hoc dictum neque est determinate verum, neque determinate falsum, sed est verum et falsum in simul, et neque verum neque falsum, eo quod ex praedicta hypothesi nihil determinate vere affirmemus, sicut contingit implicanti contradictoria, sicut docet Aristoteles, *quarto Metaphysicae*. Unde quando per hypothesim illud de quo affirmamus animal ponimus non ens, falsum est de ipso animal; unde quando de homine ponitur affirmari animal, verum est de ipso. Unde si quis quaereret, posito quod homo esset non animal, vel esset non substantia, utrum haec esset vera: homo est animal, quia illud de quo affirmamus animal, *ut ponente, ponimus* homo et non substantia, unde non substantia ponitur non animal, est <falsum>; unde quando

Apoi, cel care cere ca omul să nu fie implică două lucruri opuse, asemenea celui care cere ca omul să nu fie om. Așadar, implică contradictorii.

Dovedirea fiecăreia dintre premise. Dovedirea majorei este evidentă mai sus, prin opoziție, fiindcă, dacă omul nu este om, atunci prin conversie non-omul este om. Dacă, așadar, omul se rostește despre non-omul care se predică despre om, să spunem așadar <la fel> și despre om. Din acest motiv, cine spune că omul este non-om implică omul și non-omul simultan.

Dovedirea minorei este: dacă omul este non-fiind, omul nu este om, pentru că negației superiorilor îi urmează negarea inferiorilor.

Așadar, când se întreabă, admitând că nu există nici un om, dacă este adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, eu spun că, reținând această ipoteză, acest enunț nu este nici adevărat în mod determinat, nici fals în mod determinat, ci este simultan adevărat și fals și nici adevărat nici fals, pentru că din ipoteza rostită mai înainte nu afirmăm nimic adevărat în mod determinat, așa cum i se petrece celui care implică contradictorii, după cum ne învață Aristotel în *Metafizica*, IV⁵. De aceea, atunci când admitem prin ipoteză neființa cu privire la cel despre care afirmăm animalul, acest lucru este fals cu privire la animalul însuși, iar atunci când se admite să afirmăm despre om animalul, acest lucru este adevărat despre el. De aceea, dacă cineva s-ar întreba, admitând că omul ar fi non-animal sau că ar fi non-substanță, dacă ar fi adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, (fiindcă el <este> cel despre care afirmăm animalul, asemenea celui care a admis <acest lucru, iar> noi admitem omul și non-substanța, de aceea non-substanța este admisă <ca> non-animal), <atunci enunțul> este fals. De aceea, când

de homine ponitur affirmari, verum est de ipso esse animal. Latet autem contradictoria implicari, quando ponimus hominem esse non ens, eo quod aliqua sunt entia de quorum ratione non est <ens> simpliciter, sicut individua generabilium et corruptibilium; et ideo ponere tale quid non esse ens, nihil implicat contra eorum rationem. Non sic autem est de natura humana. Quia si quis petat naturam humanam esse de numero eorum quae habent esse tempore determinato sicut individua, et non contra rationem eius non esse, tunc, si quaeritur utrum haec sit vera: homo est animal, supposito quod talis esset natura humana, dico quod falsa est, sicut haec: Socrates est homo, quando Socrates non existit, sicut *alias* diximus. Socrates enim est nomen individui, unde individuum est. Significat ergo naturam humanam sub ratione qua determinata et individuata est. De ratione autem individui est quod sit res determinati temporis, et ideo rem nominat Socrates de cuius ratione est homo non simpliciter, quia tunc semper esset homo; quia rem significat de cuius ratione est homo temporis determinati, pro illo tempore verificatur homo de Socrate, pro aliis autem falsificatur. Tu enim non diceris hominem vere praedicari de Socrate, nisi quia est praedicatum essentiale, de cuius ratione est quod, si non significat Socrates nisi naturam humanam determinati temporis, non est homo simpliciter et semper de eius ratione. Tunc enim individua haberent rationem et definitionem; si sic, haberent rationem et definitionem veram de eis semper, non tantum pro tempore determinato; cuius oppositum determinat Aristoteles, *septimo Metaphysicae*, ex ista ratione, quia individua

se admite să se afirme despre om <ceva>, atunci este adevărat despre el faptul că este animal. Rămâne însă ascuns faptul că sunt implicate contradictorii atunci când admitem că omul este non-fiind, pentru că există anumite fiinduri de sensul cărora nu ține fiindul în sine, precum sunt individualele dintre cele generabile și corruptibile, și de aceea a admite că ceva de acest fel nu este fiind nu implică nimic împotriva sensului acestora. Dar în cazul naturii umane nu este astfel. Pentru că, dacă cineva ar pretinde ca natura umană să fie din numărul celor care au ființă într-un timp determinat, asemenea individualelor, și nu i-ar nega ființa împotriva sensului ei, atunci, dacă cineva s-ar întreba dacă este adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, presupunând că natura umană este de acest fel, eu spun că este fals, asemenea <enunțului> *Socrate este om*, atunci când Socrate nu există, așa cum am spus *în altă parte*⁶. Căci Socrate este numele individui, și de aceea el este un individ. Dar ține de sensul individui să fie un lucru într-un timp determinat și de aceea *Socrate* se referă la lucrul de sensul căruia ține omul, <dar> nu în sine, fiindcă atunci el ar fi mereu un om; fiindcă semnifică un lucru de sensul căruia ține omul într-un timp determinat: pentru timpul acela, *omul* devine adevărat despre Socrate, iar pentru alte timpuri devine fals. Căci tu nu ai spune că *om* se predică cu adevărat despre Socrate decât în măsura în care el este un predicat esențial, de sensul căruia ține ca, dacă Socrate nu semnifică decât natura umană într-un timp determinat, *om* să nu țină în sine și mereu de sensul lui. Căci atunci individualele ar avea sens și definiție, iar dacă ar fi așa, ele ar avea sens și definiție adevărată despre ele mereu, nu doar pentru un timp determinat; Aristotel însă demonstrează opusul acestui fapt, în *Metafizica*, VII⁷, prin argumentul

non habent veram definitionem de eis semper, quod est contra rationem definitionis, quae est quidam modus sciendi semper verus; ita quod si individua haberent definitionem, scientia aliquando esset ignorantia, ut *ibidem* dicitur.

Dicimus nihilominus hanc esse veram: *Socrates est Socrates*, quando Socrates non existit; idem enim non potest negari de eodem. Ei qui ad hoc studet, contradictoria vult affirmare de eodem, sicut manifeste superius probatum est. Unde sicut verum est quod Socrates fuit homo, ita verum est Socratem esse Socratem: cum enim Socrates de sua ratione non dicat naturam humanam pro hoc tempore, sed pro hoc tempore praeterito, sicut verum est Socratem esse hominem praeteritum, ita verum est Socratem esse Socratem.

Et apparet ex praedictis manifeste causa contradictionis antiqua de veritate huius propositionis: homo est animal nullo homine existente. Attendentes enim secundum hypothesim quod non ens est de quo animal affirmatur, eam esse falsam dicunt. Alii vero attendentes quod homo supponitur de quo animal affirmatur, de cuius ratione est, eam esse veram dicunt. Et utrique habent rationes inevitabiles ad suam positionem.

Et hoc erat quod aggravabat difficultatem: qui enim in subiecto de quo enuntiationem facere debet, contradictoria implicat, inevitabiliter potest arguere contradictoria de eodem subiecto praedicantia. Hypothesis autem quae dicit nullum hominem existere seu esse ens, implicat contra naturam humanam idem in oppositum eius rationis. Et ideo, retenta hypothesi, secundum naturam

potrivit căruia individualele nu au o definiție adevărată despre ele mereu, ceea ce ar fi contrar sensului definiției, care este un anume mod de a ști mereu adevărat; așa încât, dacă individualele ar avea o definiție, atunci știința ar fi uneori ignorantă, așa cum se spune *în același loc*.

Să spunem și că este adevărat <enunțul> *Socrate este Socrate*, când Socrate nu există; căci identicul nu poate fi negat despre identic. Iar cel care s-ar strădui să o facă, vrea să afirme lucruri contradictorii despre același lucru, precum am dovedit în mod evident mai sus. De aceea, după cum este adevărat că Socrate a fost om, tot așa este adevărat că Socrate este Socrate: căci, pentru că Socrate, în sensul lui, nu rostește natura umană pentru timpul acesta, ci pentru timpul acela trecut, după cum este adevărat că Socrate este om trecut, tot așa este adevărat că Socrate este Socrate.

Iar din cele spuse mai sus reiese în mod evident cauza străveche a contradicției în privința adevărului enunțului *Omul este un animal*, dacă nici un om nu există. Căci cei care tindeau, conform ipotezei, ca non-fiindul să fie cel despre care se afirmă animalul spuneau că <enunțul> este fals. Alții însă, care tindeau ca omul să fie supoziția despre care se afirmă animalul, de al cărui sens el ține, spuneau că <enunțul> este adevărat. Și fiecare dintre ei au argumente inevitabile pentru poziția lor.

Dar ceea ce sporea dificultatea era faptul că acela care implică contradictorii în subiectul despre care trebuie făcut enunțul poate argumenta inevitabil contradictorii care să se predice despre același subiect. Însă ipoteza care spune că nici un om nu există sau nu este un fiind implică împotriva naturii umane același lucru contrar sensului ei. Și de aceea, reținând ipoteza, potrivit naturii

humanam suppositam per subiectum de cuius ratione est animal, arguimus hominem esse animal; secundum autem oppositum rationi humanae implicatum, quod est non ens sicut et mortuum, arguit ipsum non esse animal.

Per hoc patet quid dicendum de obiectis.

Huic ergo sententiae firmiter adhaerendum est, nam cum fuerit considerata, acquiescat intellectus et sileat; recedat vanitas verborum in hac materia ne cognitionem impediunt. Qui enim in omnibus manifestis et immanifestis aequaliter disputare voluerint, contingit eis saepius dicere ab ipsis rebus extranea, ut dicit Commentator supra *secundum Caeli et mundi*.

Quaestio determinata a magistro Sigerio de Brabantia.

umane folosite ca supoziție de către subiectul de sensul căruia ține animalul, noi argumentăm că omul este un animal; dar potrivit opusului sensului <naturii> umane care este implicat, că este un non-fiind, asemenea unui mort, el însuși argumentează că nu este un animal.

Prin aceasta reiese ce anume trebuie spus la cele obiectate.

Așadar, trebuie să ne păstrăm cu tărie aproape de această sentință, pentru ca de îndată ce a fost luată în considerare, intelectul să o asimileze și să tacă, să se retragă vanitatea vorbelor pe acest subiect, astfel încât cunoașterea să nu fie împiedicată. Căci acelor care doriseră să dispute în egală măsură despre toate cele vizibile și invizibile li s-a întâmplat adesea să spună lucruri exterioare realităților înseși, cum spune Comentatorul la *Despre cer*, II⁸.

Întrebare analizată de magistrul Siger din Brabant.

Magistri Theodorici de Uribergh
Ordinis Fratrum Praedicatorum

De ente et essentia

*

Despre fiind și esență

<Proemium>

1. Quam necessarium sit non ignorare communia volentibus habere notitiam propriorum, ostendit Philosophus in suis *Elenchis*, ubi dicit, quod ignoratis communibus necessarium est in scientia propriorum deficere. Est autem secundum eundem Philosophum maxime commune ens et quae sunt entis per se, sive tamquam partes sive tanquam proprietates, sive praedicentur de ipso ente inquantum ens, sive secundum denominationem reducuntur in ipsum sicut essentia et esse et quod est et quo est et similia, ut entitas et quiditas et cetera alia.

2. Istorum ergo speculationi tamquam maxime necessariae intendendum est, ne contigat in notitia propriorum deficere, si ista ignorentur, quem defectum iamdudum experientia docuit. Ex malo enim intellectu dictorum communium concluduntur nonnulla falsa circa propria, ut de simplicitate vel compositione rerum creatarum et de processu rerum particularium a Deo et de conversione earundem et reditu in Deum et similia.

Primo autem exponenda sunt quantum ad intentiones nominum dicta communia, de quibus agendum est, ne aequivocatio aliqua habeat hic locum, quae in huiusmodi efficaciter fallere solet. Secundo solvendae sunt rationes contradicentium. Et sic iste tractatus habet duas partes et quaelibet partium sua capitula.

Introducere

1. În *Respingerile sofistice*, Filosoful arată cât de necesar este, pentru cei care vor să aibă cunoștința celor particulare, să nu le ignore pe cele generale, acolo unde spune că se ajunge în mod necesar la o lipsă a cunoașterii particularelor dacă cele generale au fost ignorate¹. Dar, potrivit aceluiași Filosof², cel mai general este fiindul și cele care îi revin prin sine, fie ca părți, fie ca proprietăți, fie se predică despre fiindul însuși ca fiind, fie se reduc la el potrivit denumirii, precum *esența*, *ființa*, *ceea ce este*, *cel prin care este* și cele asemănătoare, precum *entitatea*, *quiditatea* și celelalte.

2. Așadar, trebuie să avem în vedere cercetarea acestora ca pe un lucru de maximă necesitate, pentru ca nu cumva să ajungem lipsiți de cunoașterea celor particulare, căci experiența ne-a arătat deja această lipsă, dacă ele sunt ignorate³. Căci din greșita înțelegere a numitelor aspecte generale au fost conchise unele lucruri false în privința celor particulare, precum <cele> despre simplitatea sau compoziția lucrurilor create, despre provenirea lucrurilor particulare de la Dumnezeu, despre conversia acelorăși și revenirea lor în Dumnezeu și altele asemenea.

Dar, mai întâi, termenii generali despre care este vorba trebuie expuși în privința sensurilor lor, pentru a nu avea loc aici vreo echivocitate, care obișnuiește să ne înșele eficient în asemenea situații. În al doilea rând, trebuie respinse argumentele contraopinenților. Astfel, tratatul acesta are două părți și fiecare dintre părți are capitolele sale.

Prima pars huius tractatus

1. De significatione entis et entitatis
2. De quid et quidditate
3. Ponitur quaedam dubitatio et eius solutio
4. Inducitur alia quaestio cum sua solutione
5. De essentia et esse quod ipsorum derivationem
6. De essentia et esse quantum ad ipsorum significationem, et primo proceditur ratione
7. Proceditur ad propositum auctoritate
8. De quo est
9. De existentia et subsistentia

Secunda pars huius tractatus

1. „Sed sunt nonnulli”, ubi praemissa intentione contradicentium ponitur prima ratio cum solutione sua in primo capitulo
2. Inducitur alia ratio ipsorum cum sua solutione
3. Inducitur tertia ratio ipsorum cum sua solutione
4. Inducitur quarta ratio ipsorum cum sua solutione

<Prima pars>

<1. De significatione entis et entitatis>

1. Ens igitur, quod est generalissimum et suo ambito omnia in se comprehendens et re et significatione, de quocumque praedicatum significat essentiam eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, de

Prima parte a acestui tratat

1. Despre semnificația fiindului și a entității
2. Despre ceva și quidditate
3. Formularea unei îndoieli și soluția ei
4. Formularea altei îndoieli, cu soluția ei
5. Despre esență și ființă în ceea ce privește derivarea lor
6. Despre esență și ființă, cât privește semnificația lor, dar mai întâi se procedează pe calea rațiunii
7. Se procedează pe calea autorității pentru ceea ce s-a propus
8. Despre cel prin care este
9. Despre existență și subzistență

A doua parte a acestui tratat

1. „Dar sunt unii”, unde este formulat, într-un prim capitol, primul argument al contraopinenților împreună cu respingerea⁴ lui, în problema numită
2. Este prezentat alt argument al lor împreună cu respingerea lui
3. Este prezentat al treilea argument al lor împreună cu respingerea lui
4. Este prezentat al patrulea argument al lor împreună cu respingerea lui

<Prima parte>

<1. Despre semnificația fiindului și a entității>

1. Fiindul, așadar, care este cel mai general și care le cuprinde pe toate în el și ca realitate, și ca semnificație, despre orice ar fi predicat, semnifică, potrivit Filosofului, la începutul *Metafizicii*, IV⁵, esența celui despre care

quo praedicatur, secundum Philosophum in principio IV *Metaphysicae*. Quamvis autem praedicetur de substantia et accidente indicans essentiam eius, de quo praedicatur, hoc tamen non est inconveniens, quia secundum aliam et aliam rationem praedicatur de substantia et accidente, et hoc, quia substantia et accidens sunt alterius rationis, inquantum sunt entia.

2. Utrumque enim illorum dicitur ens, inquantum habet essentiam aliquam. Alia autem ratione habet essentiam substantia, alia autem ratione habet essentiam suam accidens, quod sic patet secundum Augustinum in libro *De immortalitate animae* c. 16: *Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*. Alterius autem rationis est esse conveniens substantiae, alterius autem, inquantum competit accidenti.

3. Substantiae enim convenit esse secundum propriam naturae suae quiditatem absolute non concernens aliquam extraneam naturam, qua formaliter seu qualitative sit id, quod est secundum suam substantialem existentiam. Quod patet non modo in simplicibus substantiis, verum etiam in compositis, quae, inquantum substantiae sunt, nihil habent sibi admixtum, quo formaliter seu qualitative substantiae sint.

4. Idem patet etiam in principiis substantiae compositae. Forma enim substantialis nullo alio est forma et talis essentia, qua est substantia et principium substantiae compositae, quam se ipsa. Similiter materia, quae est altera pars compositi, ex nulla alia extranea natura est id, quod est, quo etiam est substantia et substantiae principium, nisi se ipsa.

5. Et per istum modum convenit esse substantiae, scilicet secundum propriam intraneam naturam formaliter

este predicat, fie că acesta este o substanță sau un accident. Dar, chiar dacă el, care indică esența celui despre care este predicat, este predicat despre substanță și accident, acest lucru nu este nepotrivit, deoarece este predicat despre substanță și accident după rațiuni diferite, iar aceasta pentru că substanța și accidentul au rațiuni diferite în măsura în care sunt fiinduri.

2. Căci fiecare dintre acestea se numește *fiind* în măsura în care are o anumită esență. Dar substanța are esență dintr-o altă rațiune decât are esență accidentul, ceea ce reiese astfel potrivit lui Augustin, în tratatul *Despre nemurirea sufletului*, c. 16: „căci nici o esență nu este o esență din alt motiv decât pentru că este”⁶. Dar ființa revine substanței printr-o rațiune, iar prin alta accidentului.

3. Căci substanței îi revine ființa potrivit quidității proprii naturii sale, considerate absolut, care nu privește o anumită natură extrinsecă prin care ea să fie, formal sau calitativ, ceea ce este potrivit existenței sale substanțiale. Acest lucru nu reiese doar în cazul substanțelor simple, ci chiar și în cazul celor compuse, care, în măsura în care sunt substanțe, nu au nimic amestecat prin care să fie, formal sau calitativ, substanțe.

4. Același lucru reiese chiar și în cazul principiilor substanței compuse. Căci forma substanțială nu este o formă și o asemenea esență, prin care este substanță și principiu al substanței compuse, prin nimic altceva decât prin sine însăși. La fel, materia, care este cealaltă parte a compusului, nu este ceea ce este, iar prin aceasta este chiar substanță și principiu al substanței, prin nici o altă natură exterioară decât prin sine însăși.

5. Iar în acest mod revine ființa substanței, adică potrivit propriei naturi interne, formal sau mai degrabă

diversa ratione convenit eis esse, et hoc essentialiter, utrique modo sibi proprio essentiali.

9. Ex hoc autem iam elicimus propriam significationem huius nominis *entitas*, cui competunt idem modi considerandi, qui dicti sunt de ente, sive accipiatur in substantialibus sive in accidentalibus, nisi quod ea, quae sunt dicta de ente sumendo ipsum in concreto, eadem conveniunt dici de entitate in abstracto, id est sumendo ipsam entitatem sub modo significandi in abstracto, sicut etiam ipsum nomen indicat.

<2. De quid et quiditate>

1. Aliter enim se habent ad invicem ipsum *quid* et *quiditas* quam ens et entitas. Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstracto. Sed sic non se habet quiditas ad ipsum quid, quod apparet considerando significationem utriusque, videlicet et ipsius, quod quid est in quantum huiusmodi, et ipsius quiditatis proprie sumendo intentionem seu rationem quiditatis.

2. Ipsum enim quid, quamvis sit de numero generalium nominum, quae sua significatione ambiunt totam universitatem entium secundum subiecta seu quantum ad rem significatam, circa eadem tamen diversas significationes important, ut verbi gratia: ens significat unamquamque rerum, sed sub prima omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo, et sicut hoc significat ens concretive, idem significat entitas in abstracto, sic, inquam, de numero talium nominum generalium est ipsum quid.

rațiune diferită, tot așa cum și ființa le revine acestora sub rațiune diferită, iar aceasta în chip esențial, fiecăruia în modul său esențial propriu.

9. Cu aceasta însă tocmai am enunțat semnificația proprie a termenului *entitate*, căruia îi revin aceleași moduri de semnificare ce au fost rostite despre fiind, fie că este considerat în cazul celor substanțiale, fie în cazul celor accidentale, atâta doar că acelea care sunt rostite despre fiind considerându-l în sens concret se pot rosti despre entitate în sens abstract, adică luând entitatea însăși în modul semnificării abstracte, așa cum o arată însuși termenul.

<2. Despre ceva și quiditate>

1. *Ceva* și *quiditatea* se raportează unul la altul altfel decât fiindul și entitatea. Căci întreaga esență a lucrului pe care o aduce fiindul în concret în semnificația sa, precum s-a spus, entitatea o aduce în semnificația sa în abstract. Dar nu așa se raportează quiditatea la însuși *ceva*, ceea ce reiese dacă luăm în considerare semnificația fiecăruia dintre acești doi <termeni>, adică și a lui *ce este* ca atare, și a *quidității* înseși, luând în sens propriu conceptul sau sensul quidității.

2. Însuși <termenul> *ceva* face parte dintre termenii generali care, deși cuprind, prin semnificația lor, întregul fiindurilor ca subiecte sau în privința lucrului semnat, totuși le semnifică diferit. De pildă, fiindul semnifică fiecare lucru, dar sub primul dintre toate conceptele prin care lucrul mai întâi se desparte de nimic. Și tot așa cum fiindul semnifică aceasta în sens concret, <iar> entitatea semnifică același lucru în sens abstract, tot așa, spun, <termenul> *ceva* face parte dintre termenii generali.

3. Secundum rem enim significat idem quod ens, sed secundum proprietatem significationis addit in significato suo modum essentialem, quo existit, modum, inquam, essentialem in generali, quo formaliter vel qualitative existit essentialiter. Et ita ipsum quid in sua significatione importat totam essentiam rei, et hoc in concreto.

4. Quiditas autem, quod secundum abstractionem descendit ab eo, quod est quid, solum significat illud formale, quo res est quid essentialiter. Et hoc est, quod communiter dicitur et bene, scilicet quod in simplicibus idem est quiditas et id, quod est quid. Non sic in compositis ex materia et forma, quia ibi sola forma est quiditas. In simplicibus autem ipsum simplex se toto est id, quod formaliter est, secundum quod dicit Philosophus in VIII *Metaphysicae* quod, si animal esset sola anima, in ipso animali quiditas et id, cuius est quiditas, essent idem. Nunc autem, quia animal compositum est ex corpore et anima, quae est forma eius et altera pars compositi, differt in eo quiditas et id, cuius est quiditas, quia sola forma est quiditas et ipsa non est totum compositum.

<3. Ponitur quaedam dubitatio et eius solutio>

1. Sed hic est quaestio non dissimulanda et ad maiorem veritatis indagationem movenda et solvenda. Et est dubitatio in hoc, videlicet quod, sicut se habet albedo et album, sic se habere videtur quiditas ad quid. Sed albedo et album non differunt in significatione

3. Ca lucru, el semnifică ceva identic *fiindului*, dar, ca proprietate a semnificației, el adaugă la semnatul său un mod esențial prin care el există, <adică> un mod, spun, esențial în general, prin care el există esențial în sens formal sau calitativ. Și astfel tocmai *ceva* în semnificația sa implică întreaga esență a lucrului, și aceasta în sens concret.

4. Însă *quiditatea*, care provine printr-o abstragere din ceea ce este *ceva*, îl semnifică doar formal pe acela prin care lucrul este *ceva* în mod esențial. Și acesta este sensul a ceea ce în general și pe bună dreptate se spune, anume că în cele simple *quiditatea* și ceea ce este *ceva* sunt identice, dar că nu este astfel în cazul celor compuse din formă și materie, pentru că acolo doar forma este quiditatea. Însă în cazul celor simple, însuși lucrul simplu este cu totul ceea ce este în sens formal, potrivit cu ceea ce spune Filosoful în *Metafizica*, VIII¹⁰, <anume> că, dacă viețuitorul ar fi doar sufletul, ar fi același lucru în viețuitor quiditatea și cel căruia quiditatea îi aparține. Dar, de fapt, pentru că viețuitorul este compus din corp și sufletul care este forma lui și cealaltă parte a compusului, se deosebește în el quiditatea și cel căruia quiditatea îi aparține, deoarece doar forma este quiditate și ea nu este întregul compus.

<3. Formularea unei îndoieli și soluția ei>

1. Dar aici există o întrebare care nu trebuie ascunsă și care trebuie formulată și rezolvată în vederea unei mai bune cercetări a adevărului. Iar îndoiala se referă tocmai la faptul că, după cum se raportează albiciunea la alb, tot așa pare să se raporteze quiditatea la *ceva*. Dar albiciunea și albul nu diferă în semnificare în privința

quantum ad rem significatam. Ergo similiter quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam.

2. Probatio assumpti est, quod Philosophus dicit in *Praedicamentis*, quod album solam qualitatem significat. Sed constat de albedine, quod solam qualitatem significat. Ergo albedo et album non differunt in significatione quoad rem significatam. Ergo, quod dictum est, non videtur verum, scilicet quod quid significat id, quod ens, videlicet totam essentiam rei, quiditas autem solam formam in rebus compositis. Ex quo quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam, ut concludit obiectio.

3. Sed dicendum ad istam distinguendo de significatione. Significare enim dicitur dupliciter: Uno modo significare dicitur proprie, videlicet rem aliqua voce ad hoc deputata principaliter et per se et immediate designare quantum ad substantiam vocis salvis variis modis significandi, primo videlicet quantum ad speciem partis, ut scilicet vel significet nominaliter seu verbaliter vel etiam adverbialiter, secundum quod diversi modi significandi essentielles ponunt eandem vocem secundum substantiam in alia et alia specie partis, ut *simile*, quod est secundum speciem partis nomen, *similare* verbum, *similiter* adverbium, sive etiam quoad alios modos significandi accidentales, puta significare per modum concreti vel abstracti in eadem parte orationis, ut albedo et album, vel secundum nominativum casum vel genitivum et sic de aliis modis significandi. Et sic sumendo significare proprie, sicut supra dictum est, album solam qualitatem significat secundum Philosophum, et album et albedo in significando non

lucrului semnificat. Așadar, la fel quiditatea și *ceva* nu diferă în semnificare în privința lucrului semnificat.

2. Proba minorei constă în faptul că Filosoful spune în *Categori*¹¹ că albul semnifică doar calitatea. Dar se constată <și> despre albiciunea că ea semnifică doar calitatea. Așadar, albiciunea și albul nu diferă în semnificare în ceea ce privește lucrul semnificat. Prin urmare, ceea ce s-a spus nu pare adevărat, și anume faptul că *ceva* semnifică ceea ce este fiindul, adică întreaga esență a lucrului, pe când quiditatea semnifică doar forma în cazul lucrurilor compuse. De aici <reiese că> quiditatea și *ceva* nu diferă ca semnificare în privința lucrului semnificat, așa cum conchide obiecția.

3. Dar la aceasta trebuie să se răspundă făcând o distincție în privința semnificării. Căci a semnifica se spune în două sensuri. Într-unul, a semnifica se spune în sens propriu, adică a desemna un anume lucru printr-un termen destinat pentru aceasta în mod principal și prin sine, și nemediat, păstrând, în privința substanței termenului, diferitele moduri de a-l semnifica. Adică mai întâi sub aspectul părții, anume fie că el semnifică în chip nominal, verbal sau chiar adverbial, după cum diverse moduri de a semnifica esențial admit un termen identic ca substanță în diferite părți <de vorbire>, precum < cuvântul > *asemănător*, care este nume ca parte <de vorbire>, *a semăna*, care este verb, *asemenea*, care este adverb, sau chiar în privința altor moduri de a semnifica accidental, de pildă a semnifica în mod concret sau în mod abstract în aceeași parte a discursului, precum albiciunea și alb, sau potrivit cazului nominativ sau genitiv; la fel și despre alte moduri de a semnifica. Și considerând astfel faptul de a semnifica în sens propriu, precum am spus mai sus, albul semnifică doar calitatea, potrivit Filosofului¹², iar

differunt. Et sic potest dici, quod *quid* et *quiditas* non differunt in significando sumendo significationem proprie quantum ad substantiam vocis, quae imposita est ad significandum.

4. Alio modo dicitur significare communiter et magis extenso nomine significationis, ut scilicet dicatur etiam significari id, quod clauditur et importatur in intellectu vocis et rei dicto modo significatae, et sic id, quod dicto modo principaliter et primo significatum fuit, nunc sit secundarium et sub natura et proprietate denominationis designans seu significans illud, quod importatur in intellectu vocis et rei primo et principaliter et proprie significatae, quod iam secundum istum modum erit primum et principale, quod designatur in huiusmodi significatione.

5. Et ista varietas, scilicet quod de principali et primario fiat secundarium et denominativum, habet locum in significantibus in concreto, quod significabatur in abstracto. Sunt etiam omnia talia in specie partis quantum ad substantiam vocis adiuncto sibi aliquo modo significandi essentiali, qui proprie reponit talia in specie partis, id est nominis vel verbi vel alicuius alterius partis orationis.

6. Unde quia omnia verba personalia id, quod significant, significant in concreto et est illud, quod impersonalia significant quasi in abstracto, et haec omnia significant per modum actus, qui est modus significandi essentialis, qui reponit sic significantia in specie partis, quod est

albul și albiciunea nu se deosebesc în semnificare. Și astfel se poate spune că *ceva* și *quiditatea* nu diferă în semnificare, considerând semnificarea în sens propriu cât privește substanța termenului care este dat spre a semnifica.

4. În alt sens, *a semnifica* se spune în general și cu o mai largă extensie a termenului de semnificare, adică așa cum se spune chiar că se semnifică ceea ce este conținut și implicat în conceptul corespondent cuvântului și lucrului semnificat în modul enunțat <mai sus>. Și, astfel, acela care a fost în mod principal și mai întâi semnificat potrivit modului enunțat <mai sus>, acum este <semnificat> în sens secundar și sub natura și proprietatea denumirii care îl desemnează sau îl semnifică pe cel care este implicat în conceptul corespondent cuvântului și lucrului semnificat în sens prim și principal și propriu, care va fi, potrivit acestui mod <de semnificare>, primul și principalul desemnat de o asemenea semnificare.

5. Iar această schimbare, adică faptul că din principal și primar ceva devine secundar și denominativ, își are locul în lucrurile care semnifică în concret ceea ce era semnificat în abstract. Căci toate sunt astfel sub aspectul părții <de vorbire>, cât privește substanța cuvântului căruia i s-a adăugat un anume mod de a semnifica esențial, care reazăază propriu-zis asemenea <cuvinte> sub aspectul părții <de vorbire>, adică numele, verbul sau oricare altă parte de vorbire.

6. De aceea, fiindcă toate verbele personale semnifică în concret ceea ce semnifică, iar aceasta este ceea ce semnifică oarecum în abstract cele impersonale, și toate acestea semnifică prin modul actului, care este modul de a semnifica esențial, care le reazăază pe cele care

verbum, hinc est, quod tam personalia quam impersonalia quantum ad substantiam vocis propter adiunctum sibi dictum modum essentialem significandi sunt in hac specie partis, quae est verbum.

7. Sic de pronomibus primitivis et pronomibus possessivis agendum est. Primitiva enim pronomina significant quasi in abstracto. Derivativa vero seu possessiva hoc, quod significant, significant quasi in concreto sub modo significandi essentiali, qui est significare per modum merae substantiae, qui reponit in specie huius partis, quae est pronomen. Haec ratione exempli inducta sufficiant in proposito.

8. Secundum hunc secundum modum significationis communiter acceptum patet, quod albedo et album differunt in significando. Albedo enim solam qualitatem significat, album autem significat aggregatum ex subiecto et qualitate. Et sic potest dici de quiditate et eo, quod est quid, videlicet quod *quiditas* solam formam significat, ipsum autem *quid* etiam in rebus compositis totam rei essentiam, id est aggregatum ex materia et forma. Et sic supra dictum est, quod quid significat totum illud, quod ens importat in sua significatione.

<4. Inducitur alia quaestio cum sua solutione>

1. Sed est hic quaestio, quare videlicet distinctio praemissa, quae attenditur inter quiditatem et ipsum quid quantum ad significationem, non cadit inter ens et entitatem, sed simpliciter dictum est ibi, quod quidquid significat ens in concreto, significat entitas in abstracto.

semnifică astfel sub aspectul părții <de vorbire> care este verbul, rezultă că atât cele personale, cât și cele impersonale, cât privește substanța cuvântului, datorită adăugirii la el a modului esențial de a semnifica, se află în acest tip de parte <de vorbire> care este verbul.

7. În felul acesta trebuie să tratăm <și> pronumele de bază și cele posesive. Căci pronumele de bază semnifică oarecum în abstract. Însă cele derivative sau posesive semnifică ceea ce semnifică ele ca și în concret în privința modului de semnificare esențial, care înseamnă a semnifica prin modul părții substanței care reazăază cuvântul în tipul de parte <de vorbire> care este pronumele. Din acest motiv, exemplele aduse sunt suficiente pentru ceea ce ne-am propus.

8. Potrivit celui de-al doilea sens al semnificării, considerat în general, reiese că albiciunea și albul diferă în semnificare. Căci albiciunea semnifică doar calitatea, pe când albul semnifică ansamblul unui subiect cu o calitate. Astfel, se poate spune despre quiditate și despre ceea ce este ceva că *quiditatea* semnifică doar forma, pe când *ceva*-ul însuși semnifică chiar în lucrurile compuse întreaga esență a lucrului, adică ansamblul dintre materie și formă. Iar astfel s-a spus mai sus că *ceva* semnifică acel întreg pe care fiindul îl implică în semnificarea sa.

<4. Formularea altei îndoieli, cu soluția ei>

1. Dar aici există o întrebare: de ce anume distincția anterioară, care se aplică între quiditate și *ceva* cât privește semnificarea, nu se aplică între fiind și entitate, ci, în acest caz, este rostită în sens absolut, fiindcă orice semnifică fiindul în concret entitatea semnifică în abstract?

2. Ad quod patet responsio, quia ens et entitas significant res sub prima omnium intentione, qua res primo distat a nihilo. Sed extra primum nihil est, quod non claudatur seu comprehendatur in ipso. Secundum hoc ergo ens et entitas, utrumque istorum in significando comprehendit totam essentiam rei.

3. Quiditas autem in significando se habet ex additione ad significationem entis. Significat enim quiditas aliquid, quo secundum actum formalem existit res, quod potest esse aliquid praeter aggregatum in rebus compositis.

<5. De essentia et esse quoad ipsorum derivationem>

1. Nunc de essentia et esse considerandum, et circa ea notandum, quod idem important in sua significatione et idem significant, quod ens et entitas, videlicet totam rei essentiam sive in substantiis sive in accidentibus, sicut dictum est supra de entitate et ente, quamvis differant in modis significandi, ut videlicet esse significet per modum actus, idem autem significant ens et entitas per modum habitus et quietis. Et sic etiam differunt essentia et esse.

2. Sed est advertendum, quod secundum differentiam abstracti et concreti non differt essentia ab esse et e converso, quia utrumque eorum hoc, quod significat, significat in abstracto, sicut per se notum est in nomine essentiae. Idem etiam patet de esse, quod est de genere

2. La aceasta apare răspunsul : fiindcă fiindul și entitatea semnifică lucrul sub primul dintre toate conceptele prin care lucrul mai întâi se desparte de nimic. Dar în afara celui prim nu există nimic care să nu fie inclus sau cuprins în el însuși. Așadar, în acest sens fiindul și entitatea, fiecare dintre acestea două cuprind în semnificare întreaga esență a lucrului.

3. Însă quiditatea se raportează în semnificare printr-o adăugare la semnificația fiindului. Căci quiditatea semnifică ceva prin care lucrul există potrivit actului formal, care poate fi ceva în afara ansamblului în cazul lucrurilor compuse.

<5. Despre esență și ființă în ceea ce privește derivarea lor>

1. Iar acum trebuie să luăm în considerare *esența* și *ființa*, iar în privința lor trebuie să notăm că ele implică același lucru în semnificarea lor și semnifică același lucru ca și *fiindul* și *entitatea*, adică întreaga esență a lucrului, fie în substanțe, fie în accidente, așa cum s-a spus mai sus despre *entitate* și *fiind*, chiar dacă ele diferă la nivelul modului de semnificare, așa cum, de pildă, *ființa* semnifică prin modul actului același lucru cu <ceea ce semnifică> *fiindul* prin modul dispoziției și al repausului. Iar în felul acesta *esența* și *ființa* chiar diferă.

2. Dar trebuie să atragem atenția asupra faptului că esența nu diferă de ființă, și invers, în sensul diferenței dintre abstract și concret, pentru că ceea ce semnifică fiecare dintre ele semnifică în abstract, așa cum este de la sine înțeles în cazul termenului *esență*. Dar la fel reiese și în cazul termenului *ființă* (*esse*), care face parte

verborum impersonalium, quia est infinitivi modi. De impersonalibus autem dictum est supra, quod significant rem suam in abstracto. Utrumque autem istorum, scilicet tam esse quam essentia, descendit a „sum”, „es”, „est”, quod est verbum personale significans rem suam in concreto. Sed esse descendit ab eo significans idem in abstracto per modum actus. Essentia autem significat idem per modum substantiae cum qualitate, qui modus significandi essentialis reponit in specie partis, quae est nomen secundum Priscianum.

3. Si autem alicui placuerit dicere, quod essentia venit ab esse, dicendum, quod hoc contingit secundum communem derivationis rationem, quae non semper importat hanc differentiam, quae est secundum abstractum et concretum, quia multiplici alia ratione potest una vox derivari ab alia.

<6. De essentia et esse quantum ad ipsorum significationem, et primo proceditur ratione>

1. Quod autem esse significet totam essentiam rei, de qua praedicatur, ostenditur et ratione et auctoritate.

2. Ratione sic: Quia esse significat rem suam sub prima omnium intentione, qua res distat a nihilo in quantum huiusmodi – *prima enim rerum creatarum est esse, De causis* propositione 4 –, quaelibet autem res secundum totam essentiam suam distat a nihilo et non secundum aliquod accidens sibi, sed modo essentiali seu essentialiter distat, ergo esse significat totam rei essentiam, sive de substantia

din genul cuvintelor nepersonale, fiindcă se află la modul infinitiv¹³. Dar despre cele impersonale s-a spus mai sus că semnifică lucrul lor în abstract. Însă fiecare dintre acestea, adică atât *ființa*, cât și *esența*, provin de la *sunt*, *ești*, *este*, care este un verb personal ce semnifică lucrul său în concret. Dar *ființa* provine de la el și semnifică același lucru în abstract prin modul actului. Iar *esența* semnifică același lucru prin modul substanței asociate cu o calitate, care reazăază modul de semnificare esențial în specia părții <de vorbire> care este numele, potrivit lui Priscian¹⁴.

3. Dacă i-ar plăcea cuiva să spună că *esența* vine de la *ființa*, trebuie spus că acest lucru se petrece potrivit unei rațiuni comune a derivării, care nu implică mereu diferența dintre abstract și concret, pentru că un cuvânt se poate deriva din altul din multiple rațiuni.

<6. Despre esență și ființă, cât privește semnificația lor, dar mai întâi se procedează pe calea rațiunii>

1. Însă faptul că ființa semnifică întreaga esență a lucrului despre care se predică se arată și prin rațiune, și prin autoritate.

2. Prin rațiune, astfel: ființa semnifică lucrul său sub primul concept dintre toate, prin care lucrul se îndepărtează de nimic într-o oarecare măsură – <așa cum se spune> în propoziția 4 din *Cartea despre cauze*, că „primul dintre lucrurile create este ființa”¹⁵. Dar fiecare lucru se desparte de nimic potrivit întregii sale esențe, iar nu potrivit vreunui accident al său, ci se desparte într-un mod esențial sau esențialmente. Așadar, ființa semnifică întreaga

sive de accidente simpliciter praedicetur, et non secundum aliquod adiunctum, ut *homo est albus* – in tali enim praedicatione non sic significat, sicut dictum est –, sed, si absolute et simpliciter dicatur *homo est*, importat in sua significatione totam hominis essentiam.

3. Secundo patet idem ratione sumpta ab intimitate eius. Nihil enim est intimius essentiae rei quam ipsum esse. Sed inter omnia, quae sunt aliquid essentiae, nihil tam intimum sicut ipsa essentia sibi ipsi est. Ergo esse est idem, quod essentia rei.

4. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui influitur ipsum esse et intimatur ei. Aut enim secundum hoc ipsum esse sic influxum est substantia vel accidens: si substantia, non est ibi alia substantia quam essentia rei; si autem dicas, quod est accidens, hoc non potest stare, quia nullum accidens potest esse magis intimum, quam essentia sibi ipsi est.

5. Tertio arguitur ratione sumpta ex simplicitate eius. Simplicissimum enim omnium eorum, quae sunt in re, est ipsum esse. Unde ipsum potissime convenit simplicissimis entibus, puta intelligentiis, si sunt, sed prae omnibus ipsi primae causae. Unde et eius nobilissimae actionis, quae est creatio, nobilissimus et primus est effectus, ut dicitur 4 propositione *Libri de causis*: *prima rerum creatarum est esse*. Et alibi in eodem in commento, quod soli Deo competit creare. Sed nobilissima actio in quantum

esență a lucrului, fie că este predicată în sine despre substanță sau despre accident, și nu așa ca și ceva adăugat, precum <propoziția> *omul este alb*, căci într-o asemenea predicatie ea nu semnifică astfel, așa cum s-a spus, ci, dacă se spune în sens absolut și prin sine *omul este*, aceasta implică în semnificarea sa întreaga esență a omului.

3. În al doilea rând, reiese același lucru din argumentul preluat din <conceptul> intimității sale. Căci nimic nu este mai intim esenței lucrului decât însuși faptul ființei. Dar, între toate cele care sunt ceva ce aparține esenței, nimic nu este atât de intim cum își este sieși esența. Prin urmare, ființa este identică esenței lucrului.

4. Nici nu se poate spune că esența este ceva în sine căreia îi revine, ca un flux, ființa însăși și pătrunde în intimitatea ei. Căci, în acest sens, ființa însăși, devenită un astfel de flux, este fie substanță, fie accident. Dacă este substanță, nu mai există aici o altă substanță decât esența lucrului; iar dacă ai spune că este un accident, acest lucru nu este acceptabil, fiindcă nici un accident nu poate fi mai intim decât își este sieși esența.

5. În al treilea rând se aduce un argument preluat din <conceptul> simplității sale. Căci cel mai simplu dintre toate cele care sunt într-un lucru este ființa însăși. De aceea, ea convine cel mai mult celor mai simple fiinduri, de pildă inteligențelor, dacă ele există, dar înaintea tuturor <convine> înseși cauzei prime. De aceea, ea este efectul cel mai nobil și prim al celei mai nobile acțiuni a aceleia, care este creația, precum se spune în *Cartea despre cauze*, propoziția 4: „primul dintre lucrurile create este ființa”¹⁶. Iar în altă parte, în același <tratată>, la un comentariu, <se spune> că doar lui Dumnezeu îi revine faptul de a crea¹⁷. Dar cea mai nobilă acțiune ca atare se

huiusmodi terminatur ad nobilissimum effectum. Nihil autem pertinens ad rei essentiam est nobilius ipsa essentia neque aeque nobile. Ergo actio Dei nobilissima, quae est creatio, non terminatur nisi ad essentiam. Sed terminatur ad esse. Ergo esse est idem, quod essentia.

6. Praeterea necessarium esset secundum dictam positionem, si esse esset accidens, quod prima essentiarum haberet aliud principium quam Deum, vel oporteret dicere, quod res procederent a Deo mediante aliquo accidente, quod esset formaliter causale principium ipsis rebus sic procedentibus a deo, quia *prima rerum creatarum est esse*, sicut dictum est.

7. Praeterea idem arguitur ex causalitate ipsius esse. Ipsum enim esse est maxime causale in genere causarum formalium et est causativum substantiae secundum auctorem *Libri de causis* in commento, qui sic ordinat: esse, vivum, rationale, homo, qui est substantia. Huius autem substantiae, videlicet hominis, inter dictas formas maxime est causa et vehementioris impressionis ipsum esse, sicut ibi dicitur. Ergo necessario ipsum esse est substantia significans substantiam et eam totam, cuius ipsum est causa secundum modum formarum, quae sunt formae totius. Tales enim sunt formae praedictae. Et sicut dictum est de esse respectu hominis, sic se habet esse ad omnem rerum universitatem, sicut dicitur 4 propositione *De causis* in commento sic: *et non est post primam causam latius neque prius causatum ipso. Propter illud ergo factum est superius rebus creatis omnibus et vehementius unitum.*

încheie cu efectul cel mai nobil. Însă nimic referitor la esența lucrului nu este mai nobil și nici la fel de nobil ca esența însăși. Așadar, acțiunea cea mai nobilă a lui Dumnezeu, care este creația, nu se încheie decât cu esența. Dar aceasta se încheie cu ființa. Prin urmare, ființa este identică cu esența.

6. Apoi, urmând numita poziție, dacă ființa ar fi un accident, ar fi necesar ca prima dintre esențe să fi avut un alt principiu decât Dumnezeu sau ar fi trebuit să se spună că lucrurile ar fi provenit de la Dumnezeu prin medierea unui anumit accident, care ar fi fost, din punct de vedere formal, principiul cauzal al lucrurilor înseși care provin din Dumnezeu, fiindcă *primul dintre lucrurile create este ființa*, precum s-a spus.

7. Pe urmă, se argumentează pornind de la cauzalitatea ființei înseși. Căci ființa însăși este în chip maxim în genul cauzelor formale și este cauzatoare a substanței, potrivit autorului *Cărții despre cauze*, în unul dintre comentarii¹⁸, care propune următoarea ordine: *a fi*, *<a fi> viu*, *<a fi> rațional*, *<a fi> om*, care este substanța. Însă acestei substanțe, adică omului, între formele numite îi este în chip maxim cauză și îi este în mod maxim imprimată ființa, precum se spune acolo. Prin urmare, în mod necesar, ființa însăși este substanța care semnifică substanța și pe sine în întregime, căreia îi este ea însăși cauză potrivit modului formelor, care sunt formele întregului. Căci așa sunt numitele forme. Iar așa cum s-a spus despre ființă în raport cu omul, tot așa se raportează ființa la totalitatea lucrurilor, așa cum se spune în propoziția 4 din *Cartea despre cauze*, la comentariu: „și nu există în urma cauzei prime ceva mai cuprinzător și prioritar decât ea. De aceea ea a fost făcută mai presus de toate lucrurile create și în mult mai mare măsură unitară”¹⁹. Așadar, de

Ex his ergo arguitur, quod esse significat totam essentiam cuiuscumque rei.

8. Praeterea ista universalitas et latitudo ipsius esse est per essentiam suam. Sed intra istam latitudinem et universalitatem comprehendit etiam intelligentias, in quibus non cadit aliquod accidens. Ergo esse praedicatum de intelligentiis non significat nisi ipsarum substantiam et essentiam. Et eadem ratione de quocumque praedicatum non significat nisi essentiam eius, de quo praedicatur.

9. Ergo patet ratione, quod esse significat totam essentiam eius, de quo praedicatur.

<7. Proceditur ad propositum auctoritate>

1. Idem ostenditur auctoritate *Libri de causis* propositione 2: *omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem et supra tempus*. Primum istorum est Deus secundum commentum, secundum intelligentia, tertium est anima. Et ita est hic distinctio essentiarum sub nomine ipsius esse. Ergo esse significat essentiam rerum.

2. Praeterea in eodem libro propositione 4: *prima rerum creatarum est esse*. Sed esse non importat nisi actum essendi. Ergo nihil aliud est dicere *prima rerum creatarum est esse* quam *prima rerum creatarum est aliqua essentia secundum actum*. Et hoc est, quod dicitur in commento eiusdem propositionis: *et esse quidem causatum primum est intelligentia*. Ergo esse significat rei essentiam.

3. Praeterea Boethius libro *De Trinitate*: *omne esse ex forma est*, id est omnia essentia secundum actum habens

aici se argumentează că ființa semnifică întreaga esență a fiecărui lucru.

8. Apoi, această universalitate și cuprindere a ființei are loc prin esența sa. Dar, în această cuprindere și universalitate, ea reunește și inteligențele, în care nu are loc vreun accident. Prin urmare, ființa predicată despre inteligențe nu semnifică decât substanța și esența lor. Din același motiv, predicată despre orice, ea nu semnifică decât esența celui despre care este predicată.

9. Așadar, reiese prin rațiune că ființa semnifică întreaga esență a celui despre care este predicată.

<7. Se procedează pe calea autorității pentru ceea ce s-a propus>

1. Același lucru se arată prin autoritatea *Cărții despre cauze*, în propoziția 2: „orice ființă superioară fie este superioară eternității și anterioară acesteia, fie este împreună cu eternitatea, fie este mai prejos de eternitate și deasupra timpului”²⁰. Prima dintre acestea este Dumnezeu, potrivit comentariului, a doua este inteligența, a treia este sufletul. Astfel, are loc aici deosebirea esențelor sub numele însuși de *ființă*. Așadar, ființa semnifică esența lucrurilor.

2. Apoi, în același tratat, la propoziția 4: „primul dintre lucrurile create este ființa”²¹. Dar ființa nu implică decât actul de a fi. Prin urmare, nu este nici o deosebire între a spune că *primul dintre lucrurile create este ființa* și *primul dintre lucrurile create este o anumită esență potrivită cu actul*. Iar aceasta este ceea ce se spune în comentariul la aceeași propoziție: „iar ființa cauzată primă este inteligența”²². Prin urmare, ființa semnifică esența lucrului.

3. Apoi, Boethius, în tratatul *Despre Treime* <spune>: „orice ființă provine din formă”²³, adică orice esență care

suam speciem est ex forma. Quod iste sit sensus inductae auctoritatis, ostendit Boethius ibidem, et ista sunt verba sua : *statua enim non secundum aes, quod est eius materia, sed secundum formam, quae in ea insignita est, effigies animalis dicitur. Ipsum quoque aes non secundum terram, quae est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum informem materiam dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae. Nihil ergo secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam.* Hucusque verba Boethii.

4. Manifestum igitur ex his exemplis, quorum primum est de genere artificialium, reliqua sunt in naturalibus, quod esse significat essentiam rei, quae est aliquid secundum actum, quod est propositum.

5. Et in hoc differt esse a *quod est*, quia esse designat totam rei essentiam, quod est autem significat aliquam partem rei in rebus compositis. In simplicibus autem, quia non est ibi pars et pars, idem est ibi *esse* et *quod est*. Unde Boethius loquens ibi de simplici divina substantia dicit : *sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et est id, quod est. Reliqua enim sunt id, quod sunt. Unumquodque enim habet esse suum ex his, ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter.* Et ponit exemplum de homine, qui non est solum anima vel solum corpus, sed coniunctum, ut dicit. Et ideo differt in homine *esse* et *quod est*. Et subdit ibi sic : *Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc,*

își are specia potrivit actului provine din formă. Boethius arată în același loc faptul că acesta este sensul autorității citate, iar cuvintele lui sunt acestea : „căci statuia nu se numește chip al animalului potrivit aramei, care este materia ei, ci potrivit formei care îi este întipărită. La fel, arama însăși nu își poartă numele potrivit pământului, care este materia ei, ci potrivit chipului aramei. La fel, pământul însuși nu își poartă numele potrivit materiei informe, ci potrivit uscăciunii și greutateii, care sunt forme. Așadar, nimic nu se spune că este potrivit materiei, ci potrivit propriei forme”²⁴. Și până aici țin cuvintele lui Boethius.

4. Așadar, este evident din aceste exemple, dintre care primul face parte din genul celor artificiale, iar celelalte sunt dintre cele naturale, că ființa semnifică esența lucrului, care este ceva potrivit actului – ceea ce ne-am propus.

5. Iar *ființa* diferă de *ceea ce este*, fiindcă ființa desemnează întreaga esență a lucrului, pe când *ceea ce este* desemnează doar o parte a lucrului, în cazul lucrurilor compuse. Însă în cazul celor simple, pentru că acolo nu există parte și parte, *ființa* și *ceea ce este* sunt identice. De aceea, Boethius, referindu-se tot acolo la substanța divină simplă, spune : „dar substanța divină este formă fără materie și de aceea ea este una, și este ceea ce ea este. Însă celelalte sunt ceea ce sunt. Căci fiecare își are ființa sa din cele din care provine, adică din părțile sale, și este acest lucru și acel lucru, adică părțile sale legate, dar nu acest lucru sau acel lucru fiecare în sens singular”²⁵. Și el dă exemplul omului, care nu este doar suflet sau doar corp, ci ele sunt legate, precum spune el. Și de aceea diferă în om ființa și ceea ce el este. Și el adaugă în același loc : „cel ce nu este dintr-un acesta și un acela,

illud vere est id, quod est. Ex his ergo patet, quod esse significat essentiam rei.

6. Et hoc est, quod dicit idem Boethius in libro *De hebdomadibus* propositione 2: *Diversum est esse et id, quod est; ipsum enim esse nondum est; at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.* Comparat hic esse et quod est, id est totum et partem, et dicit, quod *id, quod est*, id est pars, *accepta essendi forma*, id est inquantum stat sub formalitate totius, quod vere est esse, *est atque consistit*, ut manus et pes et ceterae partes, quae in eo, quod sunt, stant formalitate totius. Et hoc est participatio, qua id, quod est aliquid, participat formalitatem totius ad hoc, quod sit.

7. Ipsum autem esse, id est totum, ut homo, nullo modo participat, sed secundum suam propriam formam est id, quod est, ut dicit in sequenti proxima propositione. Item in illa, quae sequitur, dicit: *„Id, quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.* Si in hac propositione intelligamus per *id, quod est* partem, planum est, quod dicit, quia pars habet sibi adiunctam aliam partem in eodem toto. Ipsum autem totum nihil sibi adiunctum, quo habeat esse suum, sed sua formalitas sibi sufficit ad hoc, quod habeat esse.

8. Si autem secundum Commentatorem in eodem loco accipiamus *id, quod est* aliquam determinatam naturam seu aliquam rem secundum determinatam suam quiditatem, ut corpus, tunc potest habere aliquid sibi adiunctum, ut colorem. Ipsum autem esse secundum suam universalitatem acceptum, quia claudit in se totam

ci doar este acesta, este cu adevărat ceea ce este²⁶. Așadar, din acestea rezultă că ființa semnifică esența lucrului.

6. Și aceasta este ceea ce spune același Boethius în tratatul *Despre cele șapte reguli*, la propoziția a doua: „există o deosebire între ființă și ceea ce este, căci ființa nu este propriu-zis, pe când ceea ce este, de îndată ce a primit forma de a fi, este și subzistă²⁷. El alătură aici ființa și ceea ce este, adică întregul și partea, și spune că *ceea ce este*, adică partea, *de îndată ce a primit forma de a fi*, adică în măsura în care stă sub caracterul formal al întregului, care este într-adevăr ființa, *este și subzistă*, precum mâna și piciorul și celelalte părți, care stau în ceea ce sunt datorită caracterului formal al întregului. Iar aceasta este participarea prin care ceea ce este ceva participă la formalitatea întregului pentru a fi.

7. Însă ființa însăși, adică întregul, precum omul, nu participă în nici un fel, ci este ceea ce este potrivit propriei sale forme, așa cum spune <Boethius> în propoziția imediat următoare. Apoi, în cea care urmează spune: „ceea ce este poate să aibă ceva și în afara faptului că este, pe când ființa însăși nu are nimic în afară de sine care să fie amestecat cu ea²⁸. Dacă în această propoziție înțelegem prin *ceea ce este* partea, este clar ceea ce spune el, fiindcă partea are adăugată sieși o altă parte în același întreg. Însă întregul însuși nu are nimic adăugat sieși prin care să aibă ființa sa, ci formalitatea sa îi este de ajuns pentru a avea ființă.

8. Dar dacă, potrivit Comentatorului²⁹, în același loc am înțelege <prin expresia> *ceea ce este* o anumită natură determinată sau un anumit lucru potrivit quidității sale determinate, precum corpul, atunci poate avea ceva adăugat lui însuși, precum culoarea. Însă ființa însăși, considerată potrivit universalității sale, deoarece închide

rerum universitatem, nihil potest habere adiunctum seu permixtum.

9. Praeterea 5 propositione dicit: *Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo, quod est. Illic enim accidens, hic substantia significatur*. Secundum Commentatorem super istam propositionem haec dictio exclusiva *tantum* excludit istam determinationem, scilicet *in eo, quod est*, ut si dicatur aliquid esse triangulare vel album, non potest ei addi ista determinatio, scilicet *in eo, quod est*. Et dicitur hic esse aliquid secundum aliquod accidens secundum Commentatorem, qui dicit: *Hoc loco solum subsistens solis accidentibus dicitur esse aliquid*. Hoc, quod sequitur in propositione, planum est. Et ista de Boethio inducta sufficient.

10. Praeterea secundum Philosophum in IV *Metaphysicae* unaquaeque res dicitur ens et unum per suam essentiam, non per aliquam dispositionem superadditam essentiae. Sed *esse* et *ens* sunt eiusdem rationis et ordinis. Quantum ad hoc ergo unaquaeque res dicitur *esse* per suam essentiam. Et sic *esse* significat essentiam uniuscuiusque rei. Probatio consequentiae: Sicut se habet currere ad currens, sic se habet *esse* ad ens. Sed impossibile est, quod currere dicat aliquam dispositionem circa substantiam currentem et currens nec importet eandem dispositionem. Ergo eadem ratione, si *esse* importat aliquod additum rei, de qua dicitur, impossibile est, quod ens non importet eandem dispositionem circa rem. Et ita res non dicitur ens et unum per suam essentiam, quod est contra Philosophum.

11. Praeterea Augustinus libro *De immortalitate animae* capitulo 16 dicit: *omnis essentia non ob aliud essentia*

în sine totalitatea lucrurilor, nu poate avea nimic adăugat sau amestecat.

9. Apoi, în propoziția 5 se spune: „Există <și> o deosebire între faptul de a fi numai ceva anume și faptul de a fi în lucrul care este: acesta este accidentul, pe când cel dintâi semnifică substanța”. Potrivit Comentatorului, privitor la această propoziție, termenul exclusiv *numai* exclude această determinație, adică *în ceea ce este*; de pildă, dacă s-ar spune că ceva este triunghiular sau alb, nu i se poate adăuga această determinație, adică *în cel care este*. Și se spune aici *a fi ceva* în sensul unui accident, potrivit Comentatorului, care spune: „în acest pasaj se spune că este ceva numai despre ceea ce subzistă prin accident”³⁰. Ceea ce urmează în propoziție este clar. Ajung aceste pasaje citate din Boethius.

10. Pe urmă, potrivit Filosofului, în *Metafizica*, IV³¹, fiecare lucru se numește *fiind* și *unul* prin esența lui, iar nu printr-o dispoziție adăugată esenței. Dar *ființa* și *fiindul* țin de aceeași rațiune și ordine. Așadar, în această privință, fiecare lucru se spune că *este* prin esența sa. Astfel, *ființa* semnifică esența fiecărui lucru. Probarea consecinței: așa cum se raportează alergarea la alergător, tot așa se raportează *ființa* la *fiind*. Dar este imposibil ca alergarea să indice o anumită dispoziție privitoare la substanța celui care aleargă, iar alergătorul să nu implice aceeași dispoziție. Prin urmare, din același motiv, dacă *ființa* implică ceva adăugat lucrului despre care se rostește, este imposibil ca *fiindul* să nu implice aceeași dispoziție în privința lucrului. Și astfel lucrul nu s-ar numi *fiind* și *unul* prin esența lui, ceea ce este contrar <opinie> Filosofului.

11. Pe urmă, Augustin, în tratatul *Despre nemurirea sufletului*, în capitolul 16³², spune: „nici o esență nu este

est, nisi quia est. Ergo essentia re et nomine non differt ab esse. Alias ratio Augustini in loco illo non concluderet ad suam intentionem: si enim esse differt ab essentia, quid haec ad essentiam, quod esse non habet contrarium nisi non esse et quod ex hoc concludatur, quod essentia non habet contrarium? Ergo esse significat essentiam rei, de qua praedicatur simpliciter et absolute, ut *homo est, albedo est*, et sic de aliis.

12. Patet igitur, quod esse significat essentiam. Iuxta hoc etiam ostensum est de significatione eius *quod est* tam in rebus simplicibus quam in compositis.

<8. De quo est>

1. Si autem loquamur de quo est quantum ad eius significationem, sciendum, quod dupliciter possumus loqui de quo est secundum duplicem ipsius comparisonem, quia vel comparamus ipsum quo est ad esse vel comparamus ipsum ad quod est.

2. Si fiat comparatio ad esse, tunc *esse* et *quo* differunt sicut principium et principiatum in genere causae formalis, et istud, quod importat modum principii in proposito, est *esse*, et hoc dupliciter, quia vel importat formam, quae est altera pars compositi, sicut supra inductum est, scilicet in quantum nihil secundum materiam esse dicitur, sed secundum formam suam, qua aliquid est, vel designat formalitatem totius, quam participant partes, ut sint, sicut dictum est supra.

3. Si autem *quo est* et *quod est* ad invicem comparentur, secundum hoc *quo est* dupliciter significare potest, secundum quod ipsum *quod est* in sua significatione variatur,

esență din alt motiv decât pentru că este". Prin urmare, esența nu diferă, ca lucru și ca nume, de ființă. Altminteri, raționamentul lui Augustin din acest pasaj nu ar fi coerent cu intenția lui: căci dacă ființa ar diferi de esență, ce ar însemna pentru esență, că ființa nu are contrar decât neființa și că, de aici, se ajunge la faptul că esența nu are contrar? Prin urmare, ființa semnifică esența lucrului despre care ea este predicată în sine și absolut, precum *omul este, albeața este* și așa despre altele.

12. Reiese așadar că ființa semnifică esența. Alături de aceasta tocmai a fost arătată semnificația termenului *ceea ce este*, atât în lucrurile simple, cât și în cele compuse.

<8. Despre cel prin care este>

1. Dar dacă ne referim la *cel prin care este* cât privește semnificarea lui, trebuie știut că putem vorbi în două sensuri despre *cel prin care este*, potrivit dublului său raport, pentru că fie îl raportăm pe însuși *cel prin care este* la *ființă*, fie îl raportăm la *ceea ce este*.

2. Dacă are loc raportarea la ființă, atunci *ființa* și *cel prin care este* diferă asemenea principiiului și lucrului întemeiat de principiu în genul cauzei formale, iar cel care implică modul principiiului în ceea ce ne-am propus este *ființa*, iar aceasta în două sensuri, fiindcă fie implică forma, care este una dintre părțile compusului, precum s-a spus mai sus, adică în măsura în care nimic nu se spune că este potrivit materiei, ci potrivit formei sale prin care ceva este, fie desemnează formalitatea întregului la care părțile participă spre a fi, așa cum s-a spus mai sus.

3. Dar dacă *cel prin care este* și *ceea ce este* ar fi raportați reciproc, în acest sens *cel prin care este* poate semnifica în două feluri, după cum chiar *ceea ce este*

quoniam, si ipsum quod est significet partem rei in compositis, ipsum quo est significando importat ipsum esse, quod significat formalitatem totius, quam ipsa pars participat ad hoc, quod sit; si autem quod est dicat aliquod suppositum sive in simplicibus sive in compositis, tunc ipsum quo est significat aliquid formale, quo secundum actum essendi subsistat id, de quo dicitur, sive hoc sit tota substantia in rebus simplicibus, sive sit forma, quae est altera pars compositi, qua compositum est id, quod est secundum actum.

4. Sed haec hactenus de esse et quo est et de esse et quod est.

<9. De existentia et subsistentia>

1. Ceterum de existentia et subsistentia entium, quae etiam videntur esse de numero generalium nominum, non oportet multum intendere, quoniam, sicut se habet essentia ad esse, sic se habet existentia ad existere et subsistentia ad subsistere.

2. Sed dicit Augustinus et supra inductum est, quod *omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*. Et sic essentia non differt ab esse. Sic dicendum est de existentia et existere et subsistentia et subsistere.

variază în semnificarea sa, fiindcă, dacă însuși *ceea ce este* ar semnifica partea lucrului în cazul celor compuse, atunci *cel prin care este* ar implica prin semnificare ființa, care semnifică formalitatea întregului la care el participă spre a fi. Dar dacă *ceea ce este* ar indica un anume supozit³³, fie în cazul celor simple, fie în al celor compuse, atunci tocmai *cel prin care este* ar desemna ceva formal, prin care subzistă potrivit actului de a fi cel despre care el se rostește, fie că aceasta este întreaga substanță, în cazul lucrurilor simple, fie că este forma, care este una dintre părțile compusului prin care compusul este ceea ce este ca act.

4. Dar atât despre *ființă* și despre *cel prin care este*, precum și despre *ființă* și *ceea ce este*.

<9. Despre existență și subzistență>

1. În privința celorlalte, despre existența și subzistența fiinzurilor, care deja par a fi dintre numele generale, nu trebuie să ne preocupăm prea mult, fiindcă așa cum se raportează esența la ființă, tot astfel se raportează existența la faptul de a exista și subzistența la faptul de a subzista³⁴.

2. Dar Augustin spune, și mai sus a fost citat, că „nici o esență nu este esență din alt motiv decât pentru că este”. Astfel, esența nu se deosebește de ființă. În acest fel trebuie să ne referim la existență și la a exista, la subzistență și la a subzista.

<Secunda pars>

<1. Praemissa intentione contradicentium ponitur prima ratio cum solutione sua>

1. Sed sunt nonnulli, qui prae habitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi iactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia, et quod sint idem, solum est hoc possibile in prima causa, quae Deus est.

2. Rationes autem, quibus hoc nituntur probare, non est difficile solvere, quarum una fundatur super modum intelligendi, quae talis est: *Quidquid non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra essentiam et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sive quiditas sine his, quae sunt partes eius, intelligi potest. Omnis autem essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de esse suo actuali. Possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignoro, utrum esse habeat in rerum natura. Patet ergo, quod in huiusmodi aliud est esse, aliud essentia.*

3. Sed ista ratio deficit in suo fundamento, quod assumit, scilicet quod *omnis essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de suo esse actuali. Possum enim intelligere, quid est homo et cetera.* Istud assumptum est causa deceptionis in dicta ratione.

<Partea a doua>

<1. Primul argument al contraopinenților împreună cu respingerea lui, în problema numită>

1. Dar sunt unii care susțin contrariul celor de mai sus și îi învață pe alții, sprijinindu-se pe unele rațiuni sofistice, prin care ei se înșală, nu fără o primejdie și o grea lovitură adusă adevăratei învățături³⁵. Căci ei spun că, în toate fiinurile create, esența fiecărui lucru diferă de ființa lui printr-o diferență reală, iar faptul ca ele să fie identice este cu puțință doar în cauza primă, care este Dumnezeu.

2. Nu este însă dificil să respingem argumentele prin care ei încearcă să probeze aceasta. Dintre ele, unul se întemeiază pe modul de înțelegere, iar el este acesta: „Orice nu aparține conceptului de esență sau quiditate este ceva care provine din afara [esenței] și alcătuiește un compus împreună cu esența, deoarece nici o esență [sau quiditate] nu poate fi concepută fără ceea ce constituie părți ale [sale]. Pe de altă parte, orice esență [sau quiditate] poate fi concepută și fără să cunoaștem ceva în legătură cu ființa sa [actuală]; căci pot să concep ceea ce este un om sau un fenix și totuși să nu știu dacă aceștia dețin ființare în natura lucrurilor”³⁶. Reiese așadar că, în acest sens, una este ființa, altceva esența.

3. Dar un asemenea raționament este deficient în fundamentul său, deoarece el asumă faptul că *orice esență poate fi concepută și fără să cunoaștem ceva în legătură cu ființarea sa actuală; căci pot să concep ceea ce este un om și celelalte.* Această asumare este cauza înșelării în argumentul pomenit.

4. Si enim loquamur de significatione essentiae quantum ad rem significatam, falsum est, quod assumitur, scilicet quod *omnis essentia potest intelligi* et cetera. Quando enim intelligo hominem, intelligo hominem secundum actum suum essendi in rerum natura, secundum quod supra dictum est de sententia Augustini, scilicet quod *omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*. Secundum hoc ergo non possum intelligere essentiam hominis, nisi intelligam esse actuale eius.

5. Sed quod coassumitur, quod ignoro, utrum homo sit in rerum natura, hoc non est inconveniens, quia intelligendo essentiam hominis intelligo tamquam quoddam incomplexum, in quo nec est veritas nec falsitas. Intelligendo autem ipsum hominem esse iam intelligo illud idem, sed per modum complexi, in quo attenditur veritas vel falsitas. Unde non est inconveniens aliquid intelligere per modum incomplexi non intelligendo ipsum per modum complexi.

6. Sic enim posset etiam dici de intellectu huius nominis *Deus*, quod potest intelligi absque hoc, quod intelligam hanc *Deus est*. Possum etiam aliquid intelligere nominaliter non intelligendo illud idem verbaliter, etiamsi idem de se praedicatur, qua secundum Boethium nulla propositio verior est, ut si fiat sermo non solum de ista *homo est*, sed etiam de ista *homo est homo*.

7. Sed circa hoc notandum, quod verbum importat quandam compositionem, quam sine compositis non est intelligere, ut dicit Philosophus in *Peri Hermeneias*, quam compositionem dicimus copulam verbalem, quae dupliciter potest cadere in locutione: uno modo, ut teneat omnino medium locum et voce et significatione, et tunc ponitur in

4. Căci dacă ne referim la semnificația esenței în ceea ce privește lucrul semnat, este fals ceea ce s-a asumat, adică faptul că *orice esență poate fi concepută* și celelalte. Căci atunci când eu înțeleg un om, înțeleg omul conform actului său de a fi în natura lucrurilor, așa cum s-a spus mai sus în ceea ce privește susținerea lui Augustin, anume că „nici o esență nu este esență din alt motiv decât acela că ea este”. Așadar, în acest sens eu nu pot înțelege esența omului decât dacă înțeleg ființa sa actuală.

5. Dar ceea ce este coasumat, și anume faptul că eu ignor dacă omul există în natura lucrurilor, nu este neconvenabil, fiindcă, atunci când înțeleg esența omului, o înțeleg ca pe ceva necompus, în care nu există nici adevăr, nici falsitate. Înțelegând însă chiar faptul că omul este, îl înțeleg tot pe el, dar printr-un mod care aparține compusului, în care este vizat adevărul sau falsul. De aceea, nu este neconvenabil să înțelegem ceva prin modul celui necompus fără să îl înțelegem prin modul compusului.

6. Căci așa, s-ar putea înțelege chiar despre conceptul <corespondent> termenului de *Dumnezeu* că el poate fi înțeles fără a înțelege faptul că *Dumnezeu este*. Căci eu pot chiar înțelege ceva în sens nominal fără a înțelege același lucru verbal, chiar dacă același lucru se predică despre sine, căci, potrivit lui Boethius, nici una dintre propoziții nu este mai adevărată, de pildă, dacă ar fi vorba nu doar despre propoziția *omul este*, ci și despre propoziția *omul este om*³⁷.

7. Dar în această privință trebuie notat că verbul aduce cu sine o anumită compunere care nu poate fi înțeleasă fără cele compuse, cum spune Filosoful în *Despre interpretare*³⁸, și numim această compunere copula verbală, care poate să apară în vorbire în două sensuri: într-unul, așa încât să dețină întru totul locul mediu între cuvânt și semnificare, iar atunci el este așezat întotdeauna explicit

locutione semper explicite dicendo sic : *Homo est homo*. Et sic idem in quantum idem praedicatur de se. Et per istum modum nulla propositio verior est illa, in qua idem praedicatur de se.

8. Alio modo dicta copula verbalis potest cadere in locutione, ut teneat se ex parte praedicati. Et hoc planum est, si implicite ponatur in praedicato, ut *homo currit* et *homo est*; vel etiam, si ponatur explicite, potest intelligi se tenere ex parte praedicati, ut *homo est homo*. Tunc non intelligitur simpliciter idem praedicari de se, quia ex vi et proprietate locutionis terminus positus ex parte subiecti accipitur sub modo potentiae, sed terminus positus ex parte praedicati designat modum actus. Et propter hoc homine non existente ista est falsa *homo est homo*, et non solum illa *homo est*, sed etiam ista *homo est homo*, sicut ista est falsa *homo ratiocinatur* homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet *homo est homo*, resolvere in istam *homo hominat*, esset falsa homine non existente.

9. Sed tu dices : Non possum intelligere Deum, quin intelligam ipsum esse in rerum natura. Respondeo, quod hoc nec est ex vi huius termini *Deus*, qui significat rem suam absolute non implicans verbalem copulam in sua significatione, sicut dictum est supra.

10. Sed si necessarium est te ipsum intelligere esse in rerum natura, hoc contingit vel experientia aliqua vel ex aliquo habitu, puta ex habitu fidei, vel etiam ex aliqua conclusione demonstrative conclusa, propter quam non potes dubitare de tali veritate, sed habes de ea certitudinem infallibilem.

în vorbire, când spunem astfel : *omul este om*. Și astfel identicul se predică despre sine ca identic. Iar prin acest mod nici o propoziție nu este mai adevărată decât aceea în care același lucru se predică despre sine.

8. În alt sens, numita copulă verbală poate să apară în vorbire așa încât să se țină de partea predicatului. Iar acest fapt este evident dacă ea este pusă implicit în predicat – de pildă, *omul aleargă* și *omul este*. Ba chiar, dacă este așezată explicit, ea poate fi înțeleasă ca ținându-se de partea predicatului, precum *omul este om*. Atunci nu se înțelege în sine că identicul se predică despre sine, pentru că, prin puterea și proprietatea vorbirii, termenul pus în partea subiectului este înțeles sub modul potenței, pe când termenul pus din partea predicatului desemnează modul actului. Iar din acest motiv, dacă omul nu există, este falsă <și propoziția> *omul este om*³⁹. Nu doar <propoziția> *omul este*, ci și *omul este om*, așa cum falsă este <propoziția> *omul raționează*, dacă omul nu există, și așa cum, dacă ni s-ar permite să reducem <propoziția> *omul este om* la <propoziția> *omul umanizează*, ea ar fi falsă dacă omul nu există.

9. Dar tu spui : nu pot să îl înțeleg pe Dumnezeu fără a înțelege faptul că el există în natura lucrurilor. Răspund că acest lucru nici nu reiese din puterea termenului *Dumnezeu*, care își semnifică obiectul în mod absolut, fără să implice copula verbală în semnificarea sa, precum s-a spus mai sus.

10. Dar, dacă este necesar să te înțelegi pe tine însuși că ești în natura lucrurilor, acest lucru se petrece fie dintr-o experiență anumită, fie dintr-o anumită dispoziție, de pildă din dispoziția credinței, fie chiar dintr-o anumită concluzie extrasă demonstrativ, datorită căreia nu poți să te îndoiești de un asemenea adevăr, ci ai despre el o certitudine infailibilă.

<2. Inducitur alia ratio ipsorum cum sua solutione>

1. Est et alia ratio, cui innituntur volentes ostendere, quod omnis essentia creata differt a sua esse, quae talis est: omne participans aliquid differt ab ea re, quam participat. Sed omne creatum participat esse ab eo, qui est esse purum, scilicet Deo. Ergo omne creatum differt a suo esse.

2. Dicendum ad hoc, quod *participare aliquid* tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur aliqua res habere aliquid et recipere ab extrinseco. Et sic omnis creatura participat esse suum a primo et puro esse, quod est Deus. Et non solum esse suum sic participat, sed totam essentiam suam indifferentem ab esse suo. Unde dicitur in *Libro de causis* propositione 20: *Res omnes sunt entia propter ens primum et omnes res vivae propter vitam primam* et cetera. Secundum hunc modum participandi, sicut dicitur, quod, quia participant esse, ideo differt in eis essentia et esse, ita potest dici, quia participant essentiam dicto modo, ideo differunt huiusmodi a sua essentia, quod patet esse falsum.

3. Alio modo potest intelligi participatio, ut videlicet supposita essentia rei recipiat aliquid aliunde, quod cum essentia faciat aliquam compositionem. Et si hoc intendat, respondendum est per interemptionem, quod nulla creatura sic participat esse.

4. Tertio modo potest intelligi participatio, ut participare dicatur quasi *partem capere*. Et sic omnis creatura participat suum esse quasi partem capiens illius summi et

<2. Este prezentat alt argument al lor împreună cu respingerea lui>

1. Există și un alt argument pe care ei se bazează dorind să arate că orice esență creată diferă de ființa sa, care este următorul: orice participat se deosebește de lucrul la care participă. Dar orice lucru creat participă la ființă din partea celui care este ființă pură, adică din partea lui Dumnezeu. Deci orice lucru creat diferă de ființa sa.

2. La aceasta trebuie spus că *a participa la ceva* se poate înțelege în trei sensuri: în unul, așa încât să se înțeleagă că un anume lucru are ceva și îl primește din afară. Astfel, orice creatură participă la ființa sa de la ființa primă și pură, care este Dumnezeu. Și nu doar ființa sa participă astfel, ci întreaga sa esență indiferentă față de ființa sa. De aceea, în *Cartea despre cauze*, în propoziția 20 se spune: „toate lucrurile sunt fiinduri datorită fiindului prim și toate lucrurile sunt vii datorită vieții prime” și celelalte⁴⁰. Potrivit acestui mod de participa, după cum se spune că esența și ființa diferă între ele pentru că participă la ființă, tot așa se poate spune că ele diferă astfel de esența lor pentru că participă la esență în modul spus, ceea ce reiese că este fals.

3. Participația se poate înțelege în alt sens, adică după cum esența, care are rolul de supozit, primește ceva din altă parte, care face un compus împreună cu esența. Iar dacă acest lucru îl au ei în vedere, trebuie răspuns, întrerupându-i, că nici o creatură nu participă în felul acesta la ființă.

4. În al treilea rând, participarea poate fi înțeleasă după cum a participa se spune în sensul de *a lua parte*. Astfel, toată creatura participă la ființa sa ca și cum ar

puri esse, quod est in Deo, quia in creatura est esse determinatum et limitatum et sic quasi contractum in partem, quod in prima causa est secundum totalitatem suam et omnimodam simplicitatem et amplitudinem omnia circumplectens. Ex hoc autem non sequitur, quod essentia creaturae differat a suo esse, immo e converso, quia esse non trahitur sic in partem, sicut dictum est, nisi per aliquid sibi essentiale, quod non invenitur aliud quam essentia rei, in qua et per quam contrahitur et determinatur essentialiter.

5. Circa hoc autem, quod dicitur, quod in Deo est purum esse, notandum, quod hoc, quod dicitur purum, potest intelligi habere vim dictionis exclusivae sub hoc sensu, ut intelligatur ibi purum esse, id est causativum esse, cum exclusionem aliarum quarumlibet perfectionum, scilicet bonitatis et sapientiae et aliorum attributorum. Et sic falsum est in Deo esse purum esse.

6. Alio modo potest intelligi et vere, quod in Deo est purum esse id est esse non limitatum, non contractum per aliquam determinationem supervenientem. Et sicut in Deo est purum esse, ita in eo est pura bonitas et pura sapientia, et sic de aliis attributis non contractis, non limitatis. Et tale esse non invenitur in creaturis, sed ipsae habent esse limitatum et contractum per indifferentiam essentiae suae et ipsius sui esse.

<3. Inducitur tertia ratio ipsorum cum sua solutione>

1. Est et alia ratio, cui innituntur, scilicet ex auctoritate Hilarii, qui dicit, quod esse non est accidens Deo, sed

lua o parte din ființa supremă și pură, care se află în Dumnezeu, pentru că în creatură există o ființă determinată și limitată și astfel ca și restrânsă la o parte, care există în cauza primă potrivit totalității sale și a unei simplități în toate sensurile și a unei mărimi atotcuprinzătoare. Din aceasta însă nu rezultă că esența creaturii ar diferi de ființa ei, ba chiar dimpotrivă, pentru că ființa nu este extrasă așa ca o parte, precum s-a spus, ci doar prin ceva esențial pentru sine, care nu se arată a fi altceva decât esența lucrului în care și prin care ea este contrasă și determinată în chip esențial.

5. Iar în privința faptului că se spune că în Dumnezeu există ființa pură, trebuie notat că ceea ce se numește *pură* se poate înțelege că are sens exclusiv, adică se înțelege în cazul acela ființa pură, adică ființa cauzatoare, cu excluderea oricăror altor perfecțiuni, adică a bunătății, a înțelepciunii și a altor atribute. Iar în acest sens, ar fi fals faptul că în Dumnezeu există ființa pură.

6. În alt sens se poate înțelege, și încă în sens adevărat, faptul că în Dumnezeu există ființa pură, adică ființa nelimitată, nerestrânsă printr-o determinare supraadăugată. Și după cum în Dumnezeu există ființa pură, tot așa în el este bunătatea pură, înțelepciunea, și așa despre alte atribute nerestrânse <și> nelimitate. Iar o asemenea ființă nu se află în creaturi, ci ele însele au o ființă limitată și restrânsă prin lipsa de diferență a esenței și a ființei lor.

<3. Este prezentat al treilea argument împreună cu respingerea lui>

1. Mai există și un alt argument, și anume din autoritatea lui Hilarius⁴¹, care spune că ființa nu este un accident al

subsistens veritas, quasi in aliis rebus sit esse sicut accidens, sed non in Deo.

2. Sed dicendum ad hoc, quod accidens multipliciter accipitur: Uno modo dicitur accidens, secundum distinguitur contra substantiam. Et sic in nulla substantia creata esse est accidens.

3. Alio modo dicitur accidens quasi *per accidens*, secundum quod distinguitur contra id, quod est per se. Et sic nulli creaturae supposita essentia sua in esse esse est accidens, sed convenit unicuique esse per se tertio modo dicendi per se, secundum quod Philosophus enumerat modos dicendi *per se* in libro *Posteriorum*.

4. Alio modo dicitur accidens, secundum quod distinguitur contra habere absolute et simpliciter necessarium causam essendi. Et sic omni enti creato quodammodo accidit esse per istum modum, quia, quamvis in entibus inveniatur necessitas in quibusdam, in quibusdam autem contingentia, utriusque tamen istius primaria causa est Deus, non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem suam. Et per istum modum, quamvis minus proprie, dicitur esse omnis creaturae sibi accidens, quia Deus potuit non creare entia, si voluisset. Et secundum hoc sane intelligitur verbum Hilarii.

<4. Inducitur quarta ratio ipsorum cum sua solutione>

1. Est et quarta ratio, quam adducunt ad suum propositum: Quaecumque sunt idem, sic se habent, quod

lui Dumnezeu, ci un adevăr subzistent, ca și cum în alte lucruri ființa ar fi un accident, dar nu în Dumnezeu.

2. Iar la acesta trebuie răspuns prin faptul că accidentul are mai multe sensuri. Într-un sens, se spune accident după cum el se distinge de substanță. Iar în acest sens, în nici o substanță creată ființa nu este accident.

3. În alt sens, se spune accident în sens de *prin accident*, după cum el este deosebit de ceea ce este prin sine. Și astfel pentru nici o creatură care are în ființa sa esența sa ca supozit ființa nu este un accident, ci ființa revine fiecăruia în cel de-al treilea sens în care se spune despre ceva că este în sine, așa cum enumeră Filosoful modurile de a rosti <expresia> *prin sine* în *Analiticele secunde*⁴².

4. În alt sens, se spune accident după cum el este distins de faptul de a avea în mod absolut și în sine o cauză necesară de a fi. Iar în acest sens, orice fiind creat ajunge să fie astfel prin accident, căci, chiar dacă, între fiinduri, se află în unele necesitatea, pe când în altele contingentă, totuși, în fiecare dintre acestea cauza primară este Dumnezeu, nu prin necesitatea naturii, ci prin libera sa voință. Iar în acest sens, chiar dacă mai puțin propriu, se spune că ființa este pentru orice creatură un accident al ei, deoarece Dumnezeu, dacă ar fi vrut, putea să nu creeze realitățile. Iar în acest sens se înțelege corect expresia lui Hilarius.

<4. Este prezentat al patrulea argument împreună cu respingerea lui>

1. Mai există și un al patrulea argument pe care ei îl aduc în favoarea a ceea ce și-au propus: toate lucrurile care sunt identice se raportează <unele la altele> în așa

unum eorum non potest intelligi sub opposito alterius. Sed omnem essentiam creatam potest quis intelligere sub opposito ipsius esse, scilicet sub non esse. Ergo essentia cuiuslibet creati differt a suo esse.

2. Respondeo dicendum, quod, quando essentia creata est, suum esse est, et quando essentia non est, nec suum esse est. Ergo, sicut possum intelligere essentiam sub non esse ita etiam possum intelligere ipsum esse sub non esse. Ergo eadem ratione sequeretur, quod tale esse differret ab esse. Et de illo iterum quaeremus, et sic in infinitum.

3. Ista ergo sufficiant de essentia et esse et eorum ad invicem comparatione ad honorem Domini et nostri Dei Jesu Christi, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

fel încât nici unul dintre ele nu poate fi înțeles ca opus al altuia. Dar cineva poate înțelege orice esență creată ca opusă ființei sale, și anume ca neființă. Așadar, esența fiecărui lucru diferă de ființa sa.

2. Răspund: trebuie spus că, atunci când există o esență creată, există <și> ființa ei, iar când esența nu există, nu există nici ființa ei. Așadar, după cum pot înțelege esența ca neființă, tot așa pot înțelege și ființa însăși ca neființă. Așadar, din același argument ar rezulta că o asemenea ființă s-ar deosebi de ființă. Iar în privința ei am întreba același lucru, și tot așa la infinit.

3. Așadar, fie destule acestea despre esență și ființă și raportarea lor reciprocă, întru slava Domnului nostru Iisus Christos, care este binecuvântat în vecii vecilor. Amin.

William Ockham

Summa logicae, III, 27

*

Summa logicae, III, 27

*Utrum esse rei et essentia rei sint duo extra
animam distincta inter se*

Et quia tactum est de esse existere, aliquantulum disgregiando considerandum est qualiter esse exsistere se habet ad rem: utrum scilicet essentia rei et esse rei sint duo extra animam, distincta inter se.

Et mihi videtur quod non sunt talia duo, nec esse exsistere significat aliquid distinctum a re: quia si sic, aut esse substantia, aut accidens. Non accidens, quia tunc esse exsistere hominis est qualitas vel quantitas; quod manifeste est falsum, sicut inductive patet. Nec potest dici quod est substantia, quia omnis substantia vel est materia vel forma vel compositum vel substantia abstracta. Sed manifestum est quod nullum istorum potest dici *esse*, si *esse* sit alia res ab entitate rei.

Item, si essent duae res, aut facerent per se unum aut non. Si sic, oporteret quod unum esset actus et reliquum potentia; et per consequens unum est materia et aliud forma, quod est absurdum. Si non facerent unum per se, igitur essent unum aggregatione tantum vel facerent unum tantum per accidens, ex quo sequeretur quod unum esset accidens alterius.

Item, si essent duae res, non esset distinctio quin Deus conservaret entitatem rei in rerum natura sine

*Dacă ființa lucrului și esența lucrului
sunt două <realități> în afara sufletului,
deosebite între ele*

Și pentru că s-a vorbit despre ființa existenței, făcând o ușoară digresiune, trebuie să luăm în considerare în ce sens ființa existenței se raportează la un lucru: anume dacă esența lucrului și ființa lucrului sunt două <realități> în afara sufletului, deosebite între ele.

Iar mie mi se pare că nu sunt două de felul acesta, și că nici ființa existenței nu semnifică ceva deosebit de lucru: căci dacă ar fi astfel, ar fi sau substanță, sau accident. Accident nu este, căci atunci ființa existenței omului ar fi o calitate sau o cantitate; ceea ce, în mod evident, este fals, așa cum reiese în mod inductiv. Nici nu se poate spune că este substanță, fiindcă orice substanță este fie materie, fie formă, fie compus, fie o substanță abstractă¹. Dar este evident că nici unul dintre acestea nu poate fi numit *ființă*, dacă *ființa* este altceva decât entitatea lucrului.

Apoi, dacă ar fi două lucruri, fie ar face unul prin sine, fie nu. Dacă e așa, ar trebui ca unul să fie act, iar cel rămas să fie potență; în consecință, unul ar fi materie, iar altul formă, ceea ce este absurd. Dacă nu ar face unul prin sine, așadar ar face unul doar prin agregare sau ar face unul doar prin accident, de aici ar rezulta că unul ar fi accidentul celuilalt.

Apoi, dacă ar fi două lucruri, nu ar putea să existe o deosebire astfel încât Dumnezeu să nu conserve entitatea

existentia vel e converso existentiam sine entitate, quorum utrumque est impossibile.

Ideo dicendum est quod entitas et exsistentia non sunt duae res, sed ista duo vocabula *res* et *esse* idem et eadem significant sed unum nominaliter et aliud verbaliter; propter quod unum non potest convenienter poni loco alterius, quia non habent eadem officia. Unde *esse* potest poni inter duos terminos, sic dicendo *homo est animal*, non sic est de hoc nomine *res* vel *entitas*. Unde *esse* significat ipsam rem, sed significat causam primam simplicem quando dicitur de ea, non significando ipsam ab alio dependere; quando autem praedicatur de aliis, significat ipsas res dependentes et ordinatas ad causam primam. Et hoc, quia illae res non sunt res nisi sint sic dependentes et ordinatae ad causam primam, sicut non sunt aliter. Unde quando homo non dependet ad Deum, sicut tunc non est, ita tunc non est homo. Et ideo non est plus imaginandum quod essentia est indifferens ad esse et ad non esse quam quod est indifferens ad essentiam et non essentiam, quia sicut essentia potest esse et non esse, ita essentia potest esse essentia et potest non esse essentia. Et ideo talia argumenta *essentia potest esse et non esse, igitur esse distinguitur ab essentia, essentia potest esse sub opposito esse, igitur essentia differt ab esse*, non valent; sicut nec talia valent *essentia potest non esse essentia et potest esse essentia, igitur essentia differt ab essentia, essentia potest esse sub opposito essentiae, igitur essentia differt ab essentia*. Et ideo non plus sunt essentia

lucrului în natura lucrurilor fără existență, sau invers, existența fără entitate, dintre care fiecare este imposibilă.

De aceea, trebuie spus că entitatea și existența nu sunt două lucruri, ci aceste două cuvinte, *lucru* și *ființă*, semnifică una și aceeași realitate, dar au un sens nominal și un altul verbal. Din această cauză, unul nu poate fi pus în mod convenabil în locul altuia, pentru că nu au aceeași funcție. De aceea, *ființa*² poate fi pusă între doi termeni, spunând în felul acesta că *omul este un animal*, dar nu este așa despre termenul *lucru* sau *entitate*. De aceea, *ființa* semnifică lucrul însuși, dar semnifică cauza primă simplă când se rostește despre ea, fără a semnifica faptul că ea depinde de un altul. Dar când este predicată despre altele, semnifică lucrurile însele care depind și sunt ordonate către cauza primă. Și aceasta, fiindcă acele lucruri nu sunt lucruri decât dacă sunt astfel dependente și ordonate către cauza primă, tot așa cum ele nu sunt altfel. De aceea, dacă omul nu ar depinde de Dumnezeu, după cum el nu ar exista în acel caz, tot așa în acel caz el nu ar fi om. Și, de aceea, nu trebuie să ne imaginăm faptul că esența este indiferentă față de ființă și neființă, în mai mare măsură decât este indiferentă față de esență și non-esență, pentru că după cum esența poate să fie și să nu fie, tot așa esența poate să fie esență și poate să nu fie esență. Și, de aceea, argumente de felul: *esența poate să fie și să nu fie, așadar ființa se deosebește de esență*, <sau> *esența poate să fie în opoziție cu ființa, așadar esența se deosebește de ființă* nu sunt valide, tot așa cum nu sunt valide nici argumentele: *esența poate să nu fie esență și poate să fie esență, așadar esența se deosebește de esență*, <sau> *esența poate să fie în opoziție cu esența, așadar esența se deosebește de esență*. Și, de aceea, esența și ființa nu sunt două lucruri în mai mare

et esse duae res quam essentia et essentia sunt duae res, et ita esse non est alia res ab entitate rei.

Et haec est sententia Lincolniensis, quando dicit II *Posteriorum*: *esse dictum de causa prima non praedicat nisi ipsam essentiam causae primo omnino simplicem; esse dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinem et dependentiam eorum ab ente primo quod est per se. Et haec ordinatio vel dependentia nihil multiplicat in essentia dependente. Propter hoc sive quaeratur de ente primo sive de re dependente ab ente primo an sit, haec quaestio non ponit in numerum.*

Causa autem quare Sancti et alii dicunt Deum esse ipsum esse et non creaturam, est quia Deus sic est esse quod non potest non esse, immo necesse est esse, nec ab aliquo alio est; creatura autem sic est esse quod non est necessario esse, sicut nec necessario est res, et ab alio est, sicut ab alio est res effective. Et ideo non differunt in Deo *quod est* et *quo est*, quia non est aliquid aliud a Deo quo Deus est; sed in creatura differunt, quia illud quod est creatura et quo est creatura sunt distincta simpliciter, sicut Deus et creatura differunt.

măsură decât sunt două lucruri esența și esența, și astfel ființa nu este un alt lucru față de entitatea lucrului.

Și acesta este părerea <episcopului> de Lincoln, când spune în <comentariul său la> *Analiticele secunde*, II³: „ființa rostită despre cauza primă nu predică decât însăși esența cauzei prime într-un tot simplu; însă ființa rostită despre altele nu predică decât ordinea și dependența acestora de fiindul prim care există prin sine. Și această ordonare sau dependență nu multiplică nimic în esența dependentă. De aceea, fie că se cercetează despre ființa primă dacă este, fie că se cercetează lucrul dependent de ființa primă dacă este, această întrebare nu aduce nici un nou număr <de realități>”.

Însă cauza pentru care sfinții și alții spun că Dumnezeu este ființa însăși, iar nu creatura, este că Dumnezeu este astfel încât nu poate să nu fie, ba chiar este necesar să fie și să nu fie de la un altul; însă creatura există astfel încât nu este o ființă necesară, tot așa cum nici nu este un lucru necesar, și tot așa este de la un altul, pe cât este ea un lucru efectiv de la un altul. De aceea nu diferă în Dumnezeu *ceea ce este* și *cel prin care este*, pentru că nu există ceva deosebit de Dumnezeu prin care Dumnezeu este; dar în creatură el diferă, pentru că ceea ce este creatura și acel ceva prin care este creatura se deosebesc în sine, tot așa cum Dumnezeu și creatura diferă.

Note

Despre cele șapte reguli

1. Împărțirea în nouă reguli în loc de șapte a fost reținută în comentariile medievale și urmată ca atare. De fapt, problema numărului șapte angajat aici ar putea fi dictată de faptul că prima propoziție este una introductivă, de teoria cunoașterii, iar ultima are valoarea unei concluzii. Pentru a se feri de o posibilă echivocitate între cele două cifre, în comentariul său, Toma din Aquino derivă termenul *hebdomadae* din verbul *ekdidomi* („a edita”): ...*de ekdomatibus dicitur, id est de editionibus* ... (*Expositio libri De edomatibus*, editio Leonina, p. 268, r. 55). În schimb, pentru sursa modelului axiomatic și o discuție asupra titlului, cf. A. Galonnier, „Axiomatique et théologie dans le *De hebdomadibus* du Boèce”, în A. de Libera, E. Elamrani-Jamal și A. Galonnier, *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris, 1997, pp. 311-330.

Despre filosofia primă sau știința divină (fragm.)

1. Termenul *intentio* trebuie înțeles sub două sensuri simultane, și anume cel de *concept* și cel de *intenție* a conștiinței de cunoaștere. Avicenna le folosește pe amândouă, întrucât, în tratatul său *Despre suflet*, I, 5, formulează o teorie a intenționalității facultăților de cunoaștere, care a fost baza conceptului medieval de intenționalitate. Termenul *intentio* este folosit în *Despre fiind și esență* și de Toma, dar și de

Dietrich, însă cu sensul mai restrâns de *concept*, ceea ce ne-a determinat să îl traducem în acele cazuri astfel.

2. Aici adverbul *aequaliter* are sensul de semnificare univocă, opusă celei echivoce.

Întrebare dacă este adevărat <enunțul> *Omul este un animal*, dacă nici un om nu există

1. Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1006b 27-30.
2. Albert cel Mare, *Despre intelect și inteligibil*, II, 3.
3. Aristotel, *Metafizica*, VII, 8, 1033b 26 – 1034a 8.
4. Aristotel, *Categorii*, 5, 2a 35 – 2b 6.
5. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005b 25-30, 1006a 12-15, 1008a 30-32.
6. Editorul textului notează faptul că pasajul nu a fost identificat.
7. Aristotel, *Metafizica*, VII, 15, 1039b 28 – 1040a 7.
8. Averroes, *Comentariu la Despre cer*, II, 34, f. 117rF – 117vH, ed. Venetiis, 1562.

Despre fiind și esență

1. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 11, 172a 24-27.
2. Aristotel, *Metafizica*, VII, 1, 1028a 15 *et passim*.
3. Există o asemănare între debutul tratatului lui Toma *Despre fiind și esență* și omonimul lui Dietrich, în sensul în care ambele invocă principiul aristotelic din *Despre cer*, I, 271b 8-13, reluat de Averroes în *Comentariul* său la *Despre suflet* al lui Aristotel (ed. Crawford, Massachussets, 1953, III, 4, p. 384, r. 32-33).
4. Termenul *solutio* are, pentru autor, două semnificații pe care în limba română le putem deosebi astfel: pe de o parte, „rezolvarea” unei probleme, cum a fost cazul problemelor primei părți, pe de alta, „respingerea” unor argumente, cum este cazul aici.
5. Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1003a 33 – b 10.

6. Augustin, *Despre nemurirea sufletului*, XII, 19, în *Patrologia Latina*, vol. 32, col. 1031.
7. Averroes, *Commentarium super Aristotelis Metaphysicam*, Venetiis, apud iunctas, 1562-1574, Minerva Verlag, Frankfurt am Main, 1962, t. VIII, p. 65.
8. Aristotel, *Metafizica*, VII, 1, 1028a 10-20.
9. Dietrich din Freiberg, *Despre accidente*, 16, 2, în *Opera omnia*, II, M.R. Pagnoni-Sturlese (ed.), p. 75, r. 79-82.
10. Aristotel, *Metafizica*, VII, 10, 1036a 16-20.
11. Aristotel, *Categorii*, 5, 3b 19.
12. Cf. *supra*, nota 11.
13. În ciuda nuanței nominale puternice, termenul *ființă* amintește de infinitivul *esse*, deoarece nu avem o formă proprie de infinitiv lung, care ar fi fost, în mod consecvent, *fiire*, așa cum, de pildă, de la verbul *a născoci*, spunem *născocire*.
14. Priscian, *Institutiones grammaticae*, II, 4.
15. Pseudo-Aristotel, *Cartea despre cauze*, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2002, cap. IV, prop. 37, p. 21.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, cap. VIII (IX), prop. 87, p. 41, și cap. XXII (XXIII), prop. 169, p. 73.
18. *Ibidem*, cap. I, prop. 6-11, pp. 11-13.
19. *Ibidem*, cap. IV, prop. 38-39, p. 21.
20. *Ibidem*, cap. II, prop. 19, p. 17.
21. *Ibidem*, cap. IV, prop. 37, p. 21.
22. *Ibidem*, cap. IV, prop. 38, p. 21.
23. Boethius, *Tratate teologice*, traducere de O. Gordon și B. Tătaru-Cazaban, postfață de A. Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 91.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*.
26. *Ibidem*, p. 93.
27. *Ibidem*, p. 66, dar și în acest volum, p. 17.
28. *Ibidem*, dar și în acest volum, p. 17.



29. Gilbertus Porretanus, *Comentariu la cartea lui Boethius despre modul în care substanțele sunt bune, fără a fi totuși substanțial bune*, în *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 1317b.
30. *Ibidem*, coll. 1319 b-c.
31. Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1003a 33-34.
32. Augustin, *Despre nemurirea sufletului*, XII, 19.
33. Pentru semnificația și traducerea acestui termen, vezi A. Baumgarten, „*Paulatim et pedentim*. Lămuriri preliminare”, în Toma din Aquino, *Summa theologica*, I, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 42.
34. Tocmai traducerea în limba română a acestei propoziții arată cât de potrivit ar fi fost dacă evoluția vocabularului filosofic românesc ar fi permis reluarea substantivului *essentia* prin *ființă*, permițând verbului *esse* reluarea prin *faptul de a fi*, pentru ca analogia triplă propusă de Dietrich să fie intuitivă și lexical.
35. Incompatibilitatea dintre teoria existenței supraadăugate esenței și doctrina creștină constă în faptul că acceptarea primeia conduce la conturarea unui concept al creației pur contingent în existența ei și la un statut neclar al ontologiei esențelor, al căror eventual statut real ar putea conduce la o lume inteligibilă eternă.
36. Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*, IV, traducere de E. Munteanu, Editura Polirom, 2008, p. 83. Am marcat în paranteze pătrate ceea ce manuscrisul folosit de Dietrich din *De ente et essentia* al lui Toma (cap. 4) oferea în plus față de Ediția Leonină (1976) urmată de Eugen Munteanu, fără ca sensul pasajului să se schimbe. O altă diferență este folosirea adverbului interogativ *an* în loc de *utrum* în ultima propoziție a frazei, fără o notabilă schimbare de sens.
37. Boethius, *Comentariu la Despre interpretare a lui Aristotel*, în *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 387d.
38. Aristotel, *Despre interpretare*, I, 3, 16b 24-25.
39. Este o evidentă aluzie la Siger din Brabant : cf. *Quaestio utrum haec est vera : Homo est animal, nullo homine existente*, în B. Bazán (ed.), *Ecrits de logique, de morale et*

- de physique*, Louvain, Paris, 1974, pp. 56-59. Aici, magistrul Siger, cu două decenii înaintea lui Dietrich, a propus o reducere a distincției tomiste la o simplă valoare semantică (cf. în acest volum, pp. 62-63).
40. De fapt, citarea lui Dietrich este aproximativă, deoarece citatul provine din cap. XVII (XVIII), propoziția 143 (cf. ed. cit., pp. 60-61).
 41. Hilarius din Poitiers, *Despre Treime*, VII, citat și de Toma din Aquino într-un sens asemănător, în *Summa theologica*, Ia, q. 3, a. 4 *sed contra*.
 42. Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 4, 73a 34 – b 16.

Summa logicae, III, 27

1. Primele trei sensuri sunt inspirate de aristotelism (cf., de exemplu, *Despre suflet*, II, 1), iar al patrulea se referă la existențele angelice, inteligibile pure și imateriale.
2. Deși convenția noastră terminologică ne determină să folosim și aici termenul *ființă*, este evident în această propoziție cât de importantă este miza aspectului verbal al infinitivului *esse*.
3. Robert Grosseteste (episcop de Lincoln), *Comentariu la Analiticele secunde*, II, 1, 2.

Poziția tratatului *Despre fiind și esență* al lui Dietrich din Freiberg în dialogul filosofic cu omonimul său tomist

Există patru motive principale pentru care interesul față de istoria medievală a distincției dintre ființă (*esse*) și esență (*essentia*) trebuie să treacă prin studiul tratatului lui Dietrich din Freiberg, compus, conform cercetărilor lui R. Imbach, la Paris, în anul 1297¹.

Primul constă în faptul că el ilustrează o anumită diversitate a metafizicilor medievale² care se dezvoltă din exegeza originală a acelorași pasaje antice, prin interpretări și reconstrucții diferite ale unui fond comun de texte ce reunește tradiția filosofică greacă și arabă cu tradiția teologiei creștine. Această diversitate joacă un

-
1. R. Imbach, „Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* von Dietrich von Freiberg, O.P.”, în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*, nr. 26 (1979), p. 398.
 2. Pentru o schiță a principalelor direcții la care ne referim, cf. articolul lui Alain de Libera, „Métaphysique”, în C. Gamont, A. de Libera, M. Zink (coord.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Quadrige, PUF, Paris, 2002, pp. 912-917, dar și volumul de studii care ilustrează acest concept: B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Pluralitatea metafizicilor medievale*, Editura Polirom, Iași, 2005.

rol important în înțelegerea faptului că nașterea modernității filosofice datorează enorm modului în care s-au diferențiat, la finele secolului al XIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIV-lea, principalele poziții ale gândirii medievale, de la tomism la scotism, la ockhamism sau la mistica renană. În interiorul acestui fenomen de diversificare, interpretările variate care au fost date unei distincții provenite dintr-un fragment celebru al lui Boethius au produs ontologii diferite, iar supraviețuirea lor poate constitui un punct de plecare pentru înțelegerea metafizicii moderne și, deopotrivă, a criticii acesteia¹. O asemenea înțelegere se poate produce *direct* atunci când evocăm tratatul *L'être et l'essence*, al lui Etienne Gilson: el reprezintă un efort de reluare a distincției medievale și de ordonare a câtorva momente ale istoriei filosofiei în funcție de aprofundarea și asumarea acesteia, cu un accent centrat pe metafizica tomistă sprijinită pe această distincție². Dar se poate produce și *indirect*, evocând o

1. Pentru o analiză a modului în care geneza metafizicilor moderne datorează ceva disputelor medievale, cf. J.-Fr. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.
2. Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, ed. a II-a, Vrin, Paris, 1987. Una dintre edițiile tratatului *De ente et essentia* al lui Toma din Aquino ce ilustrează o asemenea exegeză „centrată” pe doctrina tomistă care ar constitui piscul unei controverse este *Le De ente et essentia S. Thomas d'Aquin*, texte établie d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland Gosselin, O.P., Vrin, Paris, 1948, unde părintele Gosselin analizează principiul individuirii de la Aristotel la Toma, arătând în soluția tomistă o împlinire a eforturilor predecesorilor lui. Deși exista o ediție din 1911 a textului lui Dietrich, el nu este pomenit în această ediție.

serie de momente „celebre” ale filosofiei moderne sau contemporane care mizează pe sensul disputei medievale: faptul că Immanuel Kant neagă valoarea de predicție a existenței¹ înseamnă, în fond, că a afirma despre un lucru *că este* nu adaugă nimic la *ceea ce* el este. Iar atunci, în conformitate cu această critică, nu putem concepe existența ca o adăugire a esenței și, în consecință, ca un aspect diferit de ea și predicabil despre același existent. La fel, când Gottlob Frege diferențiază între proprietățile și notele unui concept, afirmând că „acestea din urmă sunt proprietăți ale lucrurilor care cad sub concept, și nu ale conceptului însuși”², el neagă, în alți termeni, faptul că existența se poate predica despre esență ca și cum ar fi ceva diferit de ea. El se plasează pe o poziție implicit antitomistă, dacă facem abstracție de contextul cultural și de întrebările strict legate de reprezentările medievale asupra lumii care însoțesc discursul tomist. La rândul său, tratatul lui Dietrich este o negare a distincției dintre ființă și esență, ceea ce îl face interesant sub aspectul unei gândiri înrudite cu cele două poziții amintite.

În al doilea rând, este vorba despre faptul că Martin Heidegger califică destinul metafizicii occidentale ca o dezvoltare progresivă a unor doctrine ce ocultează intuiția ei originară și presocratică, intuiție care a avut ca obiect

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, Editura Iri, București, 1998, pp. 456 *sqq.* (*Teoria Elementelor*, II, 2, 2, 3, *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu*).
2. Gottlob Frege, *Fundamentele aritmeticii, o cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, traducere din germană, cuvânt înainte, note și tabel cronologic de Sorin Vieru, Editura Humanitas, București, 2000, § 53, p. 114.

ființa tuturor ființării. În centrul acestor doctrine stă distincția dintre ființă și esență. Filosoful susține această teză în două locuri: pe de o parte, în *Metafizica în calitate de istorie a ființei* (apărută în *Nietzsche*, II, în 1961), el afirmă explicit faptul că ocultarea ființei înseamnă distincția ei în *quiditate* și *quoditate*¹ (termeni care corespund, cum vom vedea mai jos, deosebirii dintre *ce este* și *faptul că un lucru este*), ceea ce ar putea însemna că accesul la natura ei dezvăluită trebuie să treacă printr-o critică și depășire a poziției tomiste. Al doilea text de referință este întreg capitolul al doilea al lucrării *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (redactată în 1927)², unde autorul discută pluralitatea medievală a pozițiilor în disputa în cauză și îi ia ca obiect de studiu pe Toma, Duns Scotus și Suarez. Deși vom reveni la argumentele acestui text pe parcursul studiului nostru, să reținem deocamdată doar faptul că Heidegger vede în sensul acestei dispute „o particularizare a întrebării referitoare la distincția ontologică în genere, adică la distincția dintre ființare și ființă”³. Este adevărat că, în 1927, istoria distincției dintre ființă și esență era, pentru lumea medievală, mult mai puțin cunoscută decât astăzi – un număr impresionant de ediții de text au nuanțat de atunci

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, II, traducere de P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, pp. 321-329.
2. M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere de B. Mincă și S. Lavric, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 137-204, cap. 2, „Teza ontologiei medievale, de proveniență aristotelică: constituției de ființă a ființării îi aparține faptul-de-a-fi-ceva (*essentia*) și faptul-de-a-fi-simplu-prezent (*existentia*)”.
3. *Ibidem*, p. 203.

numărul și natura pozițiilor¹ –, din cauza faptului că studiul filosofiei medievale în primele decenii ale secolului XX era încă marcat intens de eforturile de impunere a neotomismului francez și, în general, de o lectură catolică aflată în trena Conciliului Vatican I. Cu toate acestea, în 1906, Engelbert Krebs dedicase deja o monografie acestui tratat, iar în 1911 editase tratatul *Despre fiind și esență* al lui Dietrich din Freiberg, făcând astfel cunoscută poziția antitomistă a dominicanului german². Profesorul Krebs a avut, precum se știe, relații apropiate cu Martin Heidegger în perioada 1913-1919, adică în perioada în care filosoful era interesat de gândirea catolică medievală. Relațiile dintre ei au oscilat între o deschisă prietenie (în anul 1917, Krebs oficiază cununia lui Heidegger cu Elfride Petri) și o rezervă iscată de concurența celor doi pentru aceeași catedră de filosofie catolică de la Freiburg³. Este gratuit să speculăm întrebându-ne dacă profesorul Krebs i-a prezentat colegului său mai tânăr monografia sa din 1906 sau ediția din 1911 la tratatul lui Dietrich și nu cunoaștem urme atestabile pe care acest text le-ar fi putut lăsa în formarea tânărului Heidegger⁴:

1. R. Imbach, art. cit., pp. 377-384, chiar și pentru o bibliografie adusă până la anul publicării articolului (1979).
2. E. Krebs, „Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft”, în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 5, 5-6 Münster, 1906; E. Krebs, „Le traité *De esse et essentia* de Thierry de Freiberg”, în *Revue néoscholastique de philosophie*, XVIII (1911), pp. 516-536.
3. R. Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, traducere de I. Snagoveanu-Spiegelberg, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 50-53 și 109-110.
4. Corespondența celor doi nu amintește acest text. Cf. „Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919)”, în Alfred

Alain de Libera declară neatestabilă, dar posibilă o asemenea influență¹. La fel de posibilă consideră această influență Martina Roesner, în 2004, fără să o dovedească propriu-zis, dar indicând similitudini între teoriile privind timpul formulate de cei doi filozofi germani². Putem doar constata că Heidegger o ignoră în 1927, când discută pozițiile medievale ale polemicii. În schimb, este foarte interesant să ne întrebăm, după o analiză a tratatului lui Dietrich, dacă rezervele față de natura reală a deosebirii dintre ființă și esență ale celor doi germani au ceva în comun și dacă ele contribuie la o istorie comună a unui tip special de ontologie.

În al treilea rând, studiul tratatului lui Dietrich este interesant pentru orice istoric al ideilor, deoarece în centrul disputei medievale stă, între mai multe argumente pe

Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München, 2004.

1. Lucrarea lui S.J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington, 2006, nu menționează nicăieri numele lui Dietrich din Freiberg. La rândul său, Alain de Libera (cf. A. de Libera, C. Michon, *L'être et l'essence – le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 138) susține că o influență a textului asupra tânărului Heidegger nu poate fi atestată, „dar nu ne este interzis să ne-o imaginăm”, fără să ducă totuși această analiză mai departe.
2. Roesner Martina, „Continuu, individuu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps chez Dietrich de Freiberg”, în *Archives de Philosophie*, nr. 67, 2004, pp. 465-491.

care le vom prezenta în rândurile următoare, unul care angajează întreaga reprezentare despre univers a omului medieval. Toma argumentează, în capitolul al patrulea al lucrării sale¹, faptul că distincția dintre, pe de o parte, faptul că un lucru este și, pe de alta, esența sa presupune o sciziune în interiorul oricărui lucru între esența lui și existența sa *primită*. Aceasta conduce la ideea că orice realitate compusă este implicit una creată și, pentru autorul dominican, că ordinea complexității compoziției creaturilor reflectă ierarhia creației. Pe scurt (deși mai jos va trebui să dezvoltăm pe larg această teză, în ocurențele ei la diverși autori medievali), aceasta ar putea însemna că existența unui univers creat presupune, cu necesitate, distincția reală dintre ființă și esență și, în mod necesar, o ierarhie a creaturilor. Dacă asumăm o asemenea teorie, atunci poziția lui Dietrich, un autor care neagă orice valoare reală a acestei distincții, ba chiar spune despre ea că este „o grea lovitură adusă adevăratei învățăturii”², este consonantă cu eforturile intelectualilor de la finalul Evului Mediu de a formula critici la adresa ordonării ierarhice a universului, de a desprinde conceptul creației de cel al ierarhiei, conturând astfel linii teologice noi și proprii modernității, chiar dacă nu întâlnim la Dietrich în mod explicit o asemenea critică³. Dacă Dietrich neagă valoarea

-
1. Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii, referințe bibliografice și tabel cronologic de Eugen Munteanu, ed. a II-a revăzută, ediție bilingvă, Editura Polirom, Iași, 2008, capitolul IV, mai ales p. 85.
 2. Dietrich din Freiberg, *Despre fiind și esență*, II, 1.
 3. Pentru o analiză a modului în care teologia catolică a întâmpinat diferitele modele neoplatoniciene ale universului ierarhic și a oferit o critică consistentă a ideii de ierarhie, deschizând

distincției tomiste, atunci putem presupune, chiar înaintea lecturii tratatului, prin simpla conjunctură istorică în care scrie, că el are datoria de a oferi un model al relației dintre Creator și creatură independent de această distincție, în care să folosească un concept al participației care să nu implice modelul distincției tomiste. De aceea, situarea efortului lui Dietrich în plină geneză medievală a modernității conferă o semnificație specială replicii sale.

În al patrulea rând, putem invoca un motiv anistoric pentru care acest studiu merită făcut, un motiv care plasează tema tratatului lui Dietrich în centrul oricărei preocupări filosofice. În fond, acest tratat face efortul formulării unei interogații radicale asupra naturii de ființă a oricărei realități. El reia încercarea aristotelică de definire a substanței tuturor lucrurilor, din cartea a VII-a a *Metafizicii*, încercând să îi confere un răspuns în circumstanțele acceptării unei distincții între Creator și creatură. El construiește astfel un model explicativ prin care unitatea reală dintre *ceea ce un lucru este și faptul că el este* exprimă natura lui de ființă, iar fiecare lucru poate, grație acestei unități, să realizeze un raport de semnificație față de ființa generică. Avem, astfel, o ontologie semantică a cărei coerență își depășește cadrul propriu-zis istoric, chiar dacă ea poate fi explicată numai apelând acest cadru. Dar a exprima ce este oricare dintre lucrurile care ne înconjoară nu înseamnă tocmai a pune

calea către universul infinit și omogen al modernității, cf. Alexander Baumgarten, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, ed. a II-a, Editura Humanitas, București, 2008, cap. I, 6, pp. 42-54 *et passim*.

problema predicăției, adică a faptului de a spune că este (cumva) despre ceva ce este (ceva)? E limpede atunci că deosebirea dintre ființă și esență e un aspect particular al mării probleme a predicăției¹. Aici, discuția noastră ridică o problemă foarte simplă care, în termenii limbajului comun, se poate formula astfel: poți fi ceva fără să fii? Dar invers? Vom vedea în ce măsură Dietrich a creditat convertibilitatea acestor două întrebări simple.

* * *

Primul nivel al înțelegerii circumstanței este cel al istoriei textelor care dezbat aceste probleme. Această istorie poate fi înțeleasă într-un sens larg și într-unul restrâns. În sensul larg, istoria se referă la o perioadă foarte amplă, cuprinsă între secolul al VI-lea și cel de-al XIV-lea, perioadă în care, uneori la intervale mari de timp, alteori într-un mediu identic, au apărut textele care construiesc întreaga dispută. În sensul restrâns, istoria se referă la o perioadă determinată între anii 1252/1256 și 1297, adică anii în care Toma din Aquino și, respectiv, Dietrich din Freiberg își compun tratatele omonime. Este interesant de remarcat faptul că diferența dintre cele două sensuri ale istoriei textelor este marcată de o diferențiere a temei de studiu, astfel încât cel de-al doilea sens al istoriei mai degrabă restrânge sfera primului, dar fără să amenințe cu echivocitatea unitatea primului sens. Astfel, în sensul larg, vorbim despre o dispută purtată în jurul distincției boethiene dintre ființă (*esse*) și fiind (numit

1. Această încadrare ne-a fost sugerată de lectura unui text al lui Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955, pp. 34-35, citat de P. Hadot, „L'être et l'étant dans le néoplatonisme”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, nr. 2 (1973), p. 101.

„ceea ce este”, *id quod est*, și echivalat terminologic ulterior cu *ens*). În centrul ei stă o chestiune care ține de teoria participației și care vizează modul în care un fiind (*id quod est* sau *ens*) primește de la Creatorul său ființă (*esse*). La această dezbatere, exclusiv de tradiție latină și greacă, se adaugă o dezbatere arabă, în care Averroes îl critică pe Avicenna pentru a fi acordat existenței o natură accidentală în raport cu esența. Așa se explică de ce universitarii latini din secolul al XIII-lea scriu tratate care se numesc *De ente et essentia*: ei operează cu ambele surse, boethiană și averroistă, suprapunându-le cadrele și ajungând să îmbine întrebarea teologică „Cum ajunge un fiind să își primească ființa de la Creatorul lui?” cu întrebarea filosofică „Ce este un lucru?” sau, altfel, „În ce măsură esența este responsabilă pentru existența unui lucru?”.

În primul sens, cel larg, putem porni studiul de la analiza unui fragment din *Articolele teologice* ale lui Boethius, din tratatul *Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune*, un fragment care se constituie sub forma a nouă¹ enunțuri și care este intitulat și *Despre cele șapte reguli (De hebdomadibus)*², la care Boethius însuși face referire în acești termeni în debutul tratatului. Acest text de autoritate, redactat în jurul anilor 518-520, a influențat enorm întreaga teologie latină și a constituit matricea unor interpretări medievale diverse.

1. Dintre care unul metodologic, iar două (prop. 7-8) reducibile la un singur enunț, ceea ce explică, poate, numărul șapte din titlu.
2. Cf. A.M.S.T. Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003.

De aici, ca un al doilea pas, interesează comentariul lui Gilbertus Porretanus¹, din a doua jumătate a secolului al XII-lea, care deschide și, oarecum, separă dimensiunea filosofică de cea teologică a textului lui Boethius, fără a cunoaște nimic din ce se petrecea în istoria ontologiei în cultura arabă. În paralel, reținem dezvoltarea în filosofia arabă a secolului al XI-lea a ontologiei lui Avicenna – mai exact, un celebru text din *Metafizica* sa, unde formulează teoria indiferenței esenței și corelatul ei, teoria accidentalității existenței². Alături de el, trebuie amintit un fragment din *Comentariul* lui Averroes la *Metafizica* lui Aristotel³, redactat în a doua jumătate a secolului al XII-lea, unde Averroes critică deschis teoria avicenniană.

Cele două „ramuri” ale problemei noastre (Boethius/Gilbertus, care discută raportul dintre *esse* și *quod est* [= *ens*], și Avicenna/Averroes, care discută raportul dintre *essentia* și *esse*) funcționează evident independent istoric, însă referința lor comună la peripatetism și infuzia de neoplatonism care le este comună determină, așa cum vom vedea mai jos, legitimitatea unui dialog filosofic între acești autori. Ultima secvență a sensului larg al disputei îl constituie magiștri universitari ai ultimelor decenii ale secolului al XIII-lea, care reunesc cele două ramuri și

1. Gilberti Porretae *Commentaria in librum Boethii quomodo substantiae bonae sint*, în *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 1317-1319.
2. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain, Leiden, 1977, pp. 31-42.
3. Aristotelis *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud iunctas, 1562-1574, Minerva Verlag, Frankfurt am Main, 1962, t. VIII, 67r B-C.

discută modelele ontologice pe care le pot extrage din interpretarea textelor de autoritate.

În al doilea sens, cel restrâns, istoria studiată începe cu redactarea tratatului tomist, între 1252 și 1256¹. Natura intens avicennizantă a tratatului, explicată prin faptul că importanța lui Averroes și amenințarea reală pentru mai multe doctrine creștine a comentariilor lui la Aristotel nu fusese încă evaluată realist în mediul universitar parizian până spre 1265, îl face pe Toma să redacteze acest tratat ca pe o reconstrucție a unor probleme avicenniene, cu o încercare de depășire a lor din interior spre Averroes, cu așezarea acestor probleme pe coloana vertebrală a distincțiilor boethiene. Așa se explică faptul că Toma discută despre *fiind* (*ens*) și *esență* (*essentia*) combinând practic tradiția latină cu cea arabă în numele orizontului lor grec comun (peripatetic și neoplatonician). Anii următori aduc în scenă celebrele cenzuri universitare ale episcopului Etienne Tempier (1270 și 1277)², în care este vizată o solidă critică a universului ierarhic neoplatonician, a averroismului și, parțial, a tomismului, iar propoziția 79 conține o critică explicită a distincției reale dintre ființă și esență la nivelul îngerilor. Deja în 1264 Toma din Aquino își formulează o poziție definitivă în privința distincției în cauză, în *Summa contra gentiles*,

1. Chiar dacă P. Mandonnet (cf. „Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence”, în *Revue thomiste*, t. XVIII [1910], p. 753) trimite la Guillaume din Auvergne și la Jean de la Rochelle ca primi receptori ai avicennismului latin în privința acestor teze.
2. Pentru o versiune a lor în limba română, cf. *Despre eternitatea lumii*, fragmente sau tratate, traducere din limba latină, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, ed. a II-a, Editura IRI, București, 2007, pp. 199-229.

II, 54. Siger din Brabant ia, în deceniul opt al secolului al XIII-lea, distanță față de poziția tomistă în *Comentariul* său la *Metafizica* („Introducere”, q. 7)¹ și mai ales în *Comentariul* său la *Liber de causis*, q. 53². Începând cu anul 1276, intră în dispută Henri din Gand, iar din 1286-1287 alți doi autori, teologi parizieni, care diversifică soluțiile: Godefroid din Fontaines și Aegidius din Roma³. Henri din Gand, unul dintre membrii comisiei de cenzură a tezelor de la 1277, neagă natura reală a distincției dintre ființă și esență și propune acceptarea unei naturi strict conceptuale a ei, deschizând calea către intenționalismul scotist⁴. Aegidius din Roma apără o formulă proprie a distincției reale de origine tomistă⁵. Godefroid din Fontaines, urmându-l întru câțva pe Siger din Brabant, pledează pentru reducerea distincției la un mod de a

1. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Graiff (ed.), Louvain, 1948, text redactat de Siger în jurul anului 1273 (apud Catherine König-Pralong, *Etre, essence et continence: Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, introduction, traduction et notes par Catherine König-Pralong, Les Belles Lettres, Paris, 2006).
2. Antonio Marlasca, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, ed. critique, Publ. Universitaires de Louvain, Paris, 1972, p. 29, care propune intervalul 1274-1276 pentru datarea comentariului.
3. Pentru cronologia disputei celor trei teologi, sursa noastră este Catherine König-Pralong, *op. cit.*, pp. 9-30.
4. Henri din Gand, *Quodlibet*, X, 7, *Quodlibet*, XI, 3, ambele texte în Catherine König-Pralong, *op. cit.*, pp. 167 *sqq.* și 349 *sqq.*
5. Aegidius din Roma, *Theoremata de esse et essentia*, E. Hocedez (ed.), Louvain, 1930. Editorul plasează *terminus a quo* anul 1278 și *terminus ad quem* anul 1286 pentru redactarea operei (*op. cit.*, p. 12). La fel, Aegidius din Roma, *Quodlibet*, II, 6 (în Catherine König-Pralong, *op. cit.*, pp. 341 *sqq.*).

semnifica propriu exclusiv limbajului, livrând astfel originilor medievale ale filosofiei analitice competența discutării acestei distincții¹. Trebuie remarcat, deja la acest nivel general și istoric al expunerii noastre, faptul că disputele trebuie să fi avut o anvergură publică reală și că trebuie să fi captat atenția unei părți importante a comunității intelectuale pariziene a timpului: dovada este faptul că lucrările celor trei autori sunt redactări ale unor prezentări orale reunite sub titlul generic *Quodlibeta*, ceea ce în tradiția universitară medievală se referă la obiceiul profesorului de a se pune, de două ori pe an, în Postul Paștelui și în cel al Crăciunului, la dispoziția comunității intelectuale pentru a răspunde oricărei întrebări i-ar fi adresat aceasta (*de quolibet*). Disputa pare să fi marcat într-adevăr comunitatea teologilor și filosofilor parizieni dacă, între 1293 și 1297, Iacob din Viterbo redactează *Întrebări privind categoriile divine*², unde încearcă, pe lângă precizarea propriei soluții, și o clasificare a principalelor poziții polemice, vizându-i pe cei trei de mai sus: pentru el, unii ar susține că diferența este pur rațională și potrivit modului semnificării, alții că diferența ar consta în faptul că ființa și esența se deosebesc real, în sensul că ființa este ceva supraadăugat esenței. Divizând a doua categorie, unii ar susține, după părerea lui Iacob, că supraadăugarea aduce cu sine ceva actual (implicând astfel un realism extrem), iar alții că supraadăugarea ființei s-ar referi la „o relație a lucrului cu Creatorul în

1. Godefroid din Fontaines, *Quodlibet*, III, 1, în Catherine König-Pralong, *op. cit.*, pp. 225 sqq.
2. Iacobi de Viterbio O.E.S.A. *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, quas edendas curavit Eelcko Ypma, O.S.A., Augustinianum, Roma, 1983, *quaestio* I, 2.

sensul cauzei eficiente, potrivit actului” (*habitudinem ad Deum in ratione efficientis causae secundum actum*)¹.

Acesta este, poate, aspectul esențial al mediului în care se ivește tratatul lui Dietrich din Freiberg, în care el construiește o interpretare originală a celor două concepte, negând distincția lor. În același timp însă, diferiți autori consacră analize particulare deosebirii dintre *esse* și *essentia*, prelungind disputa mult după debutul secolului al XIV-lea: Duns Scotus susține, în jurul anului 1300, o distincție intențională între cele două concepte²; mult mai târziu, spre 1324, Ockham acuză de pur verbalism întreaga istorie a distincției³, iar Iohannes Buridan concede asupra distincției semantice, refuzând-o categoric pe cea reală⁴.

1. Iacob din Viterbo, *op. cit.*, rândurile 162-204.
2. Duns Scotus, *Ordinatio* II, distinctio 1, q. 2, în Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, C. Balic (ed.), Commissio Scotistica vaticana, vol. VII, pp. 41-44, n. 76-83. Am preluat datarea textului după Alain de Libera, Cyrille Michon, *op. cit.*, p. 239.
3. William Ockham, *Summa logicae*, III, 27, în Guillelmi de Ockham *Opera philosophica*, vol. I, G. Gál, St. Brown (eds.), Franciscan Institute „St. Bonaventure”, 1974, pp. 553-555. Am preluat datarea textului după Alain de Libera, Cyrille Michon, *op. cit.*, p. 242.
4. Iohannes Buridanus, *Lectura Erfordiensis in I-IV Metaphysicam* together with the 15th Century Abbreviatio Caminensis, Introduction, critical Edition and Indexes by L.M. de Rijk, Brepols, Turnhout, 2008, *quaestio* 8A și 9A. Prima *quaestio* citată are o notă preponderent ontologică, iar a doua, semantică. Ambele recapitulează argumentele disputei și principalele poziții, dar afirmă identitatea reală și deosebirea semantică a termenilor.

După această sumară schiță de cronologie largă și restrânsă, fatalmente limitată la turnura dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea prin dimensiunea restrânsă a studiului pe care ni l-am propus, ne putem da seama că înțelegerea dialogului filosofic dintre Toma și Dietrich reprezintă o repunere în scenă a unor chestiuni de ontologie peripatetică și neoplatoniciană, trecute prin filtrul asumpțiilor teologiei creștine, chestiuni care obligă la remodelarea continuă a acestei teologii. Putem examina acum cele două poziții din perspectiva cronologiilor stabilite: din perspectiva celei largi, reconstruind pozițiile celor doi gânditori latini și ale celor doi arabi menționați; din perspectiva celei restrânse, rezumând tezele tomiste, sesizând transformările prin care ele trec în disputa celor trei parizieni și abordând, finalmente, cele patru critici din tratatul lui Dietrich.

* * *

Despre cele șapte reguli este un text care poate părea ambiguu în ochii unor cititori obișnuiți să separe întrebarea teologică adresată raportului dintre creatură și Creator de întrebarea ontologică adresată naturii de ființă a oricărei ființări. Ambiguitatea pleacă de la faptul că textul nu precizează (și nici nu ar fi avut datoria să o facă, întrucât distincția domeniilor îi era improprie) în care dintre cele două domenii trebuie să cadă lectura lui. Fapt este însă că el poate fi citit în ambele domenii, iar comentatorii lui nu au ezitat, în epoci istorice diferite, să o facă. La originea acestei dublări a planurilor se află însă efortul lui Boethius de a folosi scheme de gândire peripatetice și, parțial, neoplatoniciene, pentru a conceptualiza raporturi proprii teologiei creștine. Astfel, fragmentul face parte dintr-unul din tratatele sale teologice, care se

întreabă *Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune*¹. Intenția lui nu este de a face neapărat distincții ontologice, ci de a le folosi – ordonate într-o formă axiomatică preluată, poate, de la Euclid sau de la Proclus² – în direcția relevării unui univers ierarhizat în care ordinea este dată de o regulă a participației. Toma din Aquino, remarcând acest scop, merge chiar până la a susține că acest text este de fapt dedicat doctrinei transcendentaliilor, de vreme ce el poate fi împărțit în trei părți, dintre care prima se ocupă de problema ființei, a doua de problema unului, iar ultima de problema binelui³. Cele șapte propoziții ale lui Boethius spun, pe scurt, următorul lucru: că ființa se deosebește de fiind, că fiindul participă ființa pentru a fi, că fiindul are o natură compusă, pe când ființa o natură simplă, că fiindul are accidente, că realitățile simple cunosc o unitate între ființă și fiind și că, în cele din urmă, cele simple se cuvin dorite de către cele compuse în numele unei asemănări parțiale și dezirabile.

Avem aici, în fond, o schiță lacunară a unui model de participație de tip neoplatonician clasic, chiar dacă sursa cea mai îndepărtată a primului enunț al hebdomadelor

1. Vom urma în acest comentariu traducerea modificată a lui O. Gordon, în ed. cit., pp. 66-67.
2. Pentru discuția asupra naturii axiomatică a textului, vezi A. Galonnier, „Axiomatique et théologie dans le *De hebdomadibus* du Boèce”, în A. de Libera, E. Elamrani-Jamal și A. Galonnier, *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris, 1997, pp. 311-330.
3. Toma din Aquino, *Expositio libri Boethii de hebdomadibus*, în *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus L, p. 270, r. 12 sqq. Asimilarea între *id quod est* și *ens* este justificată și de E. Gilson, *op. cit.*, p. 337.

pe care o putem invoca este, la nivelul conținutului său, deosebirea platoniciană din dialogul *Parmenide* între ipoteza *unului care este* de ipoteza *unului care este unu*¹. Sau, la nivelul formei sale, deosebirea dintre *numele* și *verbele* care pot, deopotrivă, semnifica ființa pentru a constitui un discurs capabil să o deosebească pe aceasta din urmă de neființă, în *Sofistul* aceluiași Platon². Dar pentru că textul lui Boethius a avut o imensă influență în mediul latin și a constituit paradigma modelelor ontologice medievale occidentale, trebuie să îi amintim, pe de o parte, sursele directe, pe de alta, modul în care a fost înțeles ulterior.

Diversum est esse et id quod est. Propoziția este, la prima vedere, profund neclară, întrucât ea depinde în totalitate de modul special în care Boethius folosea acești termeni. Este deja un *locus classicus* al exegezei boethiene identificarea sensului termenilor lui Boethius realizată de Pierre Hadot³ în *Comentariul la dialogul Parmenide*⁴,

1. Platon, *Parmenide*, 142b sqq. și 155e sqq.
2. Platon, *Sofistul*, 252a sqq.
3. P. Hadot, „La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce”, în *Miscellanea Mediaevalia*, nr. 2/1963, p. 149. La pagina 153 a articolului, autorul afirmă: „*De hebdomadibus* nu este, poate, decât traducerea unui text neoplatonician care tratează această chestiune”.
4. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968, vol. II, pp. 60-113, text reluat în Porfir, *Comentariu la Parmenide*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de G. Chindea și C. Andron, Editura Humanitas, București, 2010, pp. 84-85: „Vezi însă ca Platon să nu semene aici cu cineva care vorbește aluziv, pentru că unul care este dincolo de ființă și de ceea ce este nu e ceva ce este nici ființă, nici act, ci mai degrabă este activ și este el însuși faptul pur de a fi activ, încât este și însuși faptul de a fi (*subl.n.* – αὐτὸ τὸ εἶναι), anterior față de ceea ce este (πρὸ τοῦ ὄντος)”.

pe care savantul îl atribuie lui Porfir, la care Boethius ar fi avut acces prin reluarea acestuia în tratatul *Contra lui Arius* al lui Marius Victorinus¹. Cuplul ὄν – τὸ εἶναι desemnează la Porfir ființarea participantă și ființa supremă participată, identificată, se pare, pentru prima oară în neoplatonism, cu transcendența absolută. La fel, la Marius Victorinus, cuplul își păstrează semnificația, iar Boethius îl traduce în textul său prin *esse* – *id quod est*. Acest lucru legitimează faptul că, de-a lungul polemicii medievale, expresia *id quod est* (tradusă de noi prin *ceea ce este*) este echivalată întotdeauna prin *ens* (tradus de noi prin *fiind*). Toma din Aquino o spune explicit în comentariul său la Boethius: *sed quod est, id est ens*².

Plasarea sursei lui Boethius într-un neoplatonism reformat de Porfir în direcția unei ontologii a transcendenței este acum un fapt bine cunoscut. La el putem adăuga însă și un fragment din Plotin, *Enneade*, VI, 7, 2, care întărește această ipoteză și spune chiar mai mult: că realitățile inferioare inteligibilelor sunt compuse din ele însele și din cauza lor, pe când cele inteligibile cunosc o compoziție între aceleași elemente³. Afirmția lui Plotin

1. Marius Victorinus, *Adversus Arium*, P. Henri și Pierre Hadot (eds.), în *Sources chretiennes*, 68, Paris, 1960, IV, 19, 4: *Ante ὄν et ante λόγον vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, graece est τὸ εἶναι*.
2. Toma din Aquino, *Expositio libri Boethii de hebdomadibus*, ed. cit., p. 270, r. 44.
3. Plotin, *Enneade*, VI, 7, 2, ediție bilingvă, traducere de V. Rus, Editura IRI, București, 2007: „În lumea inteligibilă, toate sunt într-unul singur, încât lucrul și *de ce*-ul lui sunt identice (ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος) (...) ce anume oprește, și în cazul celorlalte lucruri sensibile, fiecare lucru să fie *de ce*-ul lui? Dimpotrivă e chiar necesar <să fie așa> (...)”. Pasajul ni se pare important întrucât el ar

ne atrage atenția la fel de mult ca și sursa directă a lui Boethius în Marius Victorinus, fiindcă și Boethius, și Plotin ordonează ierarhia lumii după gradul de compoziție ontologică a realităților, la fel cum o va face Toma mult mai târziu. Dar, la Plotin, schema e dinamică și ceea ce joacă rolul de *essentia* este cauzator al lui *esse* (foarte aproape de ceea ce vom vedea la Dietrich). El vorbește de o compoziție între lucru (πρᾶγμα) și „de ce-ul” lui (τὸ διὰ τί). În schimb, Boethius vorbește despre o compoziție a lucrului (*id quod est*) cu ceva ce primește din partea ființei (*esse*), adică o *formă de a fi* (*forma essendi*), care are aici tot rolul unui „de ce”, chiar dacă el nu face decât să transmită cauzalitatea ființei supreme, iar nu să o alăture, eventual, și pe a ei proprie, ceea ce este firesc într-un univers creștin. Ce este această *forma essendi*, cea care este dată de ființa supremă și care face fiindul să fie ceea ce este?

putea sugera o rădăcină a ceea ce Pierre Hadot, într-un articol din 1973, încerca să regăsească drept posibilă sursă a lui Boethius în distincția neoplatoniciană târzie dintre ὑπόρρις și οὐσία, adică între ființa transcendentă și cea derivată la Proclus și la Damascius (P. Hadot, „L'être et l'étant dans le néoplatonisme”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, nr. 2, 1973, pp. 101-113). Totuși, acest pasaj, între mai multe, a fost deja încadrat într-un ansamblu general de gândire a Antichității târzii ca una dintre sursele posibile ale lui Boethius de către K. Corrigan, „A New Source for the Distinction between *id quod est* and *esse* in Boethius' *De hebdomadibus*”, în *Studia Patristica*, nr. 18, p. 135. Contrar opiniei lui Corrigan, nu am merge până la a vedea în descrițiile plotiniene ale ființei derivate „ceva general și bine fundamentat deja în gândirea greco-romană” (*ibidem*, p. 133), ci mai degrabă o schiță plotiniană a unor relații conceptuale în care și Porfir, dar mai ales Boethius își au originalitatea lor inconfundabilă.

Ipsium enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Pentru a putea propune un răspuns posibil, trebuie să ne amintim un fapt care îl singularizează pe Boethius în literatura primelor secole creștine. Intenția sa declarată este recuperarea lui Aristotel în proiectul teologic creștin, de la nivelul terminologiei la nivelul conceptului. Mai precis, conform observației lui Alain de Libera¹, Boethius încearcă un transfer al categoriilor aristotelice asupra naturii transcendente, fapt mărturisit și de autorul însuși². Este oare posibil ca *forma essendi* să preia ceva din sensul formal al οὐσία-*ei* aristotelice? În sprijin ne vine un alt articol al lui Pierre Hadot, care analizează diferitele interpretări medievale ale expresiei boethiene *forma essendi*³. El face mai întâi o listă de accepții medievale ale ei, constatând că Ioan Scotus Eriugena, Gilbertus Porretanus și Toma din Aquino o interpretează cu variații modeste în sensul substanței secunde aristotelice⁴. Apoi, trece la analiza surselor neoplatoniciene tratate în articolul anterior și conchide faptul că *esse* primește în text două semnificații: prima, de ființă transcendentă, donatoare a existenței pentru toate realitățile, iar apoi de ființă care se poate predica despre toate realitățile, în sensul în care, am spune noi, prima este obiectul teologiei, cealaltă, al filosofiei. Concluzia lui Hadot este că *forma essendi* desemnează acest al doilea sens al ființei: „fiindul este când primește propria

1. A. de Libera, art. „Metaphysique”, în *op. cit.*, p. 913.
2. A.M.S.T. Boethius, *Articolele teologice, Despre Treime...*, 4, în *Tratate teologice*, ed. cit., pp. 96-97.
3. P. Hadot, „*Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce”, în *Les études classiques*, nr. XXXVIII, 1968, pp. 143-156.
4. *Ibidem*, p. 146.

formă de a fi, când preia maniera proprie de a exersa actul ființei”¹. Dacă acceptăm această interpretare, recunoașterea unei filiere aristotelice a sensului sintagmei nu ar fi decât o particularizare armonioasă a celor spuse de Pierre Hadot și, în plus, un gest conform intențiilor generale de *praedicatio in divinis* ale lui Boethius, chiar dacă reținem faptul că *forma essendi*, odată montată pe schema neoplatoniciană, are, după expresia lui K. Corrigan, un rol „productiv și creator”².

În cartea a II-a a *Analiticele secundă*, Aristotel face o diferențiere (fapt interesant, ea se va regăsi și în *Metafizica* tocmai în pasajul în baza căruia Averroes polemizează cu Avicenna, așa cum vom vedea mai jos) care ar putea fi o sursă posibilă a lui Boethius: „căci ce anume este omul și faptul de a fi om diferă”³. Cu câteva capitole înainte, Aristotel deosebise deja între întrebarea „dacă un lucru este” și „ce este el” (εἴ ἐστι și τί ἐστι)⁴. În *Metafizica*, IV, 2, 1003b 22-23, Aristotel se apropie de distingerea celor doi termeni la nivel conceptual, afirmându-le unitatea reală: „Chiar dacă unul și fiindul sunt una și aceeași natură, fiindcă se însoțesc reciproc precum principiul și cauza, totuși, ele nu sunt lămurite printr-un singur concept... căci același lucru este un om, omul care

1. P. Hadot, „*Forma essendi...*”, loc. cit., p. 154.

2. K. Corrigan, art. cit., p. 134.

3. Aristotel, *Analiticele secundă*, II, 7, 92b 10-11: τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.

4. Aristotel, *Analiticele secundă*, II, 1, 89b 24-35. Înrudirea acestui enunț cu cel al lui Boethius a fost susținută de R. Hisette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977, p. 91.

6. Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1003b 22-23 și 26-27: εἰ δὴ τὸ εἶναι καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν

este și omul”⁵. Boethius nu a tradus aceste opere aristotelice în limba latină, dar este firesc ca el să le fi citit¹. În fond,

ἀλλήλοις ὡςπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλοῦμενα... ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὂν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος. Cele două fragmente aristotelice sunt de două ori importante, pentru că ele, probabil, inspiră parțial schema lui Boethius, dar și pentru că constituie, așa cum vom vedea mai jos, textele în jurul cărora dispută Avicenna și Averroes.

1. În volumul 64 din *Patrologia Latina* există o traducere din *Analiticele secundă*, unde cele două fragmente sunt traduse astfel: II, 1, 89b 24-35: *si est et quid est* (col. 743c); II, 7, 92b 10-11: *id autem quod est quid est homo, et esse hominem, aliud est* (col. 749a). Totuși, conform unor cercetări recente, se pare că deși Boethius a cunoscut textul *Analiticele secundă*, nu ni s-a păstrat o traducere care să îi fie atribuită infailibil. Boethius însuși, în *In Ciceronis Topica* (*Patrologia Latina*, vol. 64, 1184d-1185a), spune că ar fi tradus ambele *Analitice* (*priores posterioresque nostros Analyticos, quas ab Aristotele transtulimus*); în primele rânduri din comentariul său la *Despre interpretare* mărturisește că știa de existența unui text latin al tratatului (Boethius, *In librum Peri Hermeneias*, I, prologul, ed. Meiser, pp. 3-4). Cf. Aristoteles Latinus, IV, 1-4, *Analytica Posteriora*, L. Minio-Paluello și B.G. Dod (eds.), Brill, Leiden, 1968, p. XI, dar și Sten Ebbesen, „The Aristotelian Commentator”, în *The Cambridge Companion to Boethius*, J. Marenbon (ed.), Cambridge, 2009, pp. 36, 38 și 52, n. 10. La această notă, autorul își exprimă reținerile față de concluziile proprii din articolul „Manlius Boethius on Aristotle's *Analytica Posteriora*”, în *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, nr. 9, 1973, pp. 68-73, unde considera totuși că Boethius ar fi tradus textul. Cât despre *Metafizica*, Kristell Trego consideră că Boethius nu a tradus *Metafizica*, întrucât nu era nevoie de ea în contextul studiilor pe care le preconiza (K. Trego, „La subsistance des existants. La contribution de Jean Scot Erigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être”, în *Chôra, Revue des Etudes Anciennes et Médiévales*, nr. 6, 2008, p. 153).

Aristotel spune aici că unul, ființa și esența sunt convertibile, dar rămân distincte conceptual. Fără ca Aristotel să se dedice vreo clipă unei metafizici a distincției dintre ființă și esență, el îi deschide posibilitatea. Or, Boethius folosește deosebirea dintre „ceea ce este (*id quod est*)” și „ceea ce face ca lucrul să fie în sens formal (*forma essendi*)”, indiferent ce relație există între *esse* și *forma essendi*. Putem atunci să presupunem necontradictoriu că, pentru relația dintre *esse* și *forma essendi* Boethius se folosește de o structură de gândire neoplatoniciană, iar pentru raportul dintre *forma essendi* și *id quod est* de o structură peripatetică. Acest fapt dă dreptate pur și simplu autorilor medievali citați de Hadot care văd în *forma essendi* substanța secundă, exprimată de Aristotel mai sus prin expresia „ce este (omul)”, adică acel sens al termenului οὐσία (reluat de Boethius prin *substantia*) care exprimă aspectul universal al lucrului, sens pe care îl traducem în limba română de obicei prin „esență” și care corespunde cu semnificația termenului *essentia* din polemica medievală pe care ne-am propus să o studiem.

Dacă această ipoteză este acceptabilă (fără ca ea să fie originală, de vreme ce conține doar acceptarea lecturii latine medievale a fragmentului), putem adăuga la ea și motivul posibil pentru care Boethius nu folosește propriu-zis termenul *essentia*. Jean-François Courtine a demonstrat deja, într-un text clasic pentru această problemă¹, faptul

1. J.-Fr. Courtine, „Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être”, în P. Aubenque (ed.), *Concept set catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980, pp. 33-87, dar și articolul „Esență”, în B. Cassin (ed.), *Vocabularul filosofiilor europene* (Seuil, 2003), Editura Polirom, Iași, în curs de apariție.

că traducerea în latină a οὐσία-ei a cunoscut mai multe etape, iar termenul a fost încărcat cu conotații noi. De la Seneca, cel ce se întreba retoric „În ce fel vom spune *ousia*, lucru necesar, natură ce are în sine fundamentul tuturor?”¹, pas cu pas, termenul *substantia* s-a impus ca traducere a termenului grec, ceea ce, pentru Courtine, este o opțiune mai degrabă filosofică decât filologică², în măsura în care opțiunea lui Boethius pentru înțelegerea termenului grec este una stoică și nominalistă, înțelegând prin οὐσία o formă de semnificare, iar nu una de subzistență³, privilegiind astfel nuanța de subiect al enunțului din sensul termenului grec. Dimpotrivă, termenul *essentia*, după mai multe încercări ale retorului Plautus, ale lui Seneca, Apuleius, Macrobius sau Calcidius, este impus de Augustin, în *De Trinitate*, V, 8, 9-10, pentru a regăsi astfel componenta activă, de prezență (pe care *substantia* îl lăsase deoparte) a termenului grec: „numesc esență (*essentia*) ceea ce în greacă se spune οὐσία, iar în latină spunem mai uzual substanță (*substantia*)”.

Am putea acum conchide astfel: în textul lui Boethius, folosirea lui *substantia* indică modul în care lucrul a primit *forma essendi* și recuperează nuanța de subiect a οὐσία-ei. Din sensul întreg al termenului în folosire aristotelică rămâne cel de substanță secundă. Boethius admite, ca bun aristotelician, sensul „substanței” împărțit în *primă* și *secundă*. Rămâne ca el să folosească un termen

1. L.A. Seneca, *Epistole către Lucilius*, VI, 58, 6, trad. de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 183.
2. J.-Fr. Courtine, „Note...” în *op. cit.*, p. 36.
3. *Ibidem*, p. 39, citând pe Boethius cu *Comentariul la Categoriile*, 1: *est igitur in huius operis intentione de vocibus res significantibus, in eo quod significanda sunt, pertractare.*

special pentru a desemna sensul celei secunde. *Essentia* nu îi este la îndemână, întrucât l-a folosit în *Contra lui Eutiches și Nestorius*, 3¹, schițând o teorie a universalului prezent în lucruri – ceea ce nu face aici, dat fiind contextul neoplatonizant al *Regulilor*. Este posibil ca aceasta să fie conjunctura în care Boethius alege expresia *forma essendi* pentru a da un răspuns la întrebarea la care *οὐσία* răspunde în contextul aristotelic: ce anume face ca un lucru să fie ceea ce el este? Oricum, termenii *substantia* și *essentia* rămân apropiați ca semnificație, păstrând totuși accentul substratului pentru cel dintâi, așa încât componenta activă a semnificației termenului grec să fie polarizată de *essentia*, așa cum a arătat, de exemplu, Kristell Trego că se petrece în cazul lui Eriugena². Ba mai mult, în secolul al XI-lea, Anselm folosește *essentia* cu sensul augustinian, de sursă a fiindului, apropiat mai degrabă de sensul lui *esse* de la Boethius, *essentia* fiind cea care dă *esse* din partea lui *ens*³.

Prin urmare, Boethius a preluat o schemă de gândire neoplatonică și a montat pe ea o distincție aristotelică, obținând un nou sens al ei și invitând la o reflecție privind

1. A.M.S.T. Boethius, *op. cit.*, pp. 26-27: *essentiae in universalibus quidem esse possunt etc.*; cf. și J.-Fr. Courtine, „Note...”, în *op. cit.*, p. 51.
2. Ioan Scotus Eriugena, *Periphyseon*, II, 31: *omnis substantia a generali essentia defluit*; Kristell Trego, art. cit, p. 146.
3. Anselm de Canterbury, *Monologion*, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 23, capitolul 6: „Într-un oarecare mod, așa cum se raportează una la alta lumina (*lux*), luminarea (*lucere*) și luminătorul (*lucens*), tot astfel se raportează una la alta esența (*essentia*), ființa (*esse*) și ființarea (*ens*), adică ceea ce există sau subzistă”.

natura noilor raporturi conceptuale și știința care este demnă să le asume. Chiar dacă sursa textuală este în Porfir, prin Marius Victorinus (P. Hadot), și corespunde unui ton mai general neoplatonician (K. Corrigan), am mai putea face o observație mărunță care ne-ar ajuta să înțelegem și motivația *creștină* pentru care Boethius este dispus să preia modelele menționate. Observația ne-a fost sugerată de lectura unui opuscul al lui Albert cel Mare¹, unde magistrul dominican discută sensurile lui *ens*, *esse* și *essentia* și reduce deosebirea dintre *essentia* și *ens* la distincția lui Hilarius din Poitiers, din secolul al IV-lea, între *natura* și *res naturae*. Dar, pentru Hilarius, în *Despre Treime*², cele două concepte sunt deosebite în Creator, ca și în creatură, ceea ce înseamnă că Albert le-a înțeles prea restrictiv:

1. Albert cel Mare, *Despre quiditate și ființă*, A. Vries (ed.), (*Eine quaestio des Albertus Magnus De quiditate et esse*, Ferdinand Schoningh ed., Paderborn, 1983), p. 24, r. 340-347: *Hilarius in libro De trinitate distinguit inter naturam et rem naturae, et appellat naturam formam essentialem, secundum vero quod est principium agendi, sicut homo generat virtute humanitatis quae et in ipso, et ignis ignit virtute igneitat, et sic de aliis. Res autem naturae est particulare ipsum vel individuum, quod mediante illo actu cuius principium est natura, in esse producit, ut Sortes per generationem hominis, et hic ignis per generationem ignis. Et ideo dicit Hilarius quod in omni creato aliud est natura, aliud res naturae (subl.n.)*.
2. Hilarius din Poitiers, *De Trinitate*, VIII, 22, în *Patrologia Latina*, vol. X, coll. 252C: *Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est.*

Și te întreb acum dacă tu ai în vedere în Duhul lui Dumnezeu natura sau lucrul semnatificat al naturii. Căci nu este același lucru natura cu ceea ce este lucrul naturii, tot așa cum nu este același lucru omul și ceea ce este al omului, nici focul cu ceea ce este al focului însuși, iar în acest sens nu este același lucru Dumnezeu cu ceea ce este al lui Dumnezeu.

Fără a intra în discuția raporturilor intratrinitare, să reținem faptul că *res naturae*, identificat de Bonaventura cu *suppositum*¹ (corespondentul grecescului ὑπόστασις), se opune la Hilarius atât la nivelul Creatorului, cât și la nivelul creaturii lui *natura* (negând, probabil accidental, tocmai exemplul omului, pe care Aristotel îl folosisese pentru a marca o identitate). Nu ne putem încumeta aici să mergem mai departe în vastul continent al carierei conceptuale a lui ὑπόστασις în cultura patristică și neoplatoniciană², și nici să susținem o influență a lui Hilarius asupra lui Boethius, dar este suficient să sesizăm faptul că Albert a atras atenția asupra *fondului* creștin care motivează alegerea lui Boethius. Dacă este plauzibil ceea ce spunem, atunci distincția lui Boethius este reducerea unei deosebiri intratrinitare la valoarea unei diferențe

1. Bonaventura, *Commentarium super quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, I, d. 5, dubium 5, p. 106, sau I, d. 23, art. 1, q. 2, p. 497.
2. Este suficient să amintim concluzia lui Pierre Hadot („L'être et l'étant...”, loc. cit., pp. 103 *sqq.*), conform căreia distincția dintre *esse* și *ens* este asimilată la Marius Victorinus cu distincția, la toate nivelele realității, dintre existență (*existentia*, ὑπαρξις) și substanță (*substantia*, οὐσία), ceea ce înseamnă că formula lui Hilarius nu făcea decât să redea un concept comun epocii, chiar dacă el îl aplică și Treimii, pe când Boethius îl aplică doar creaturii.

ontologice, care este amintită de Albert pentru a clarifica raportul dintre *essentia* (aici: *natura*) și *ens* (aici: *res naturae*). În acest caz, dacă în distincția lui Boethius avem dreptul să sesizăm urma, chiar și discretă, a unei distincții intratrinitare, atunci forța ei ar putea contamina propozițiile lui Boethius așa încât ele să poată fi interpretate, la finele secolului al XIII-lea, de Dietrich din Freiberg în sensul în care *esse* este manifestarea puterii de difuziune (pentru a parafraza termenul neoplatonician folosit de Albert) a *essentia*-ei.

* * *

Putem acum spune că textul lui Boethius, livrat unui Ev Mediu interesat să răspundă la aceeași întrebare și să construiască în baza răspunsului o teologie adecvată, reprezintă o mină gata să explodeze pentru oricine o atinge, ale cărei piese, odată dezintegrate, se recompun din perspectiva celui care a atins-o și constituie de tot atâtea ori o nouă coerență posibilă. Astfel, textul rămâne valabil pe orice plan am citi raportul dintre *forma essendi* și *id quod est* sau, altfel spus, dintre *essentia* și *ens*, indiferent că negăm diferența dintre ele sau că afirmăm natura reală, nominală sau semantică a acestei diferențe. Textul nu a constituit *subiectul* dezbaterii din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, ci a fost paradigma în care această dezbaterie s-a situat: o paradigmă permisivă, deschisă interpretărilor, capabilă să primească dezvoltări neașteptate atât în spirit neoplatonician, cât și aristotelic. Pentru că sursa textuală în Porfir-Victorinus și inspirația îndepărtată și indirectă din Plotin au rămas ascunse medievalilor, ei puteau citi astfel textul în cheie atât teologică, cât și ontologică.

Or, tocmai acest lucru îl observă Gilbertus Porretanus în comentariul său la Boethius¹, atunci când plasează, în relatarea sa, două grupuri de interpreți, dintre care unii citează ontologic textul lui Boethius, alții teologic:

Așadar, atunci când <Boethius> spune că ființa se deosebește de ceea ce este, potrivit teologilor se înțelege că ființa este principiul, pe când ceea ce este e ceea ce provine din principiu. Potrivit însă altor filosofi, ființa celor subzistente aparține numai subzistențelor celor supuse predicăției; acestea sunt cu adevărat, având în ele acele subzistențe. Așadar, astfel, atât potrivit teologilor, cât și potrivit altor filosofi, se poate spune corect: există o deosebire între ființă și ceea ce este².

Nu știm dacă acești teologi și filosofi corespund unor prezențe istorice sau nu, dar, indiferent de acest lucru, pozițiile lor sunt posibile și reflectă deschiderea pe care o resimte Gilbertus în textul *Regulilor* atât spre o lectură bazată pe conceptul teologic al provenirii, cât și spre una bazată pe conceptul ontologic al subzistenței. Datorită acestei ambivalențe, Gilbertus preferă să trateze întru câțva dintr-o perspectivă echidistantă cele două interpretări posibile, întrebându-se doar ce îl face pe *id quod*

1. *Gilberti Porretae Commentaria in librum Boethii quomodo substantiae bonae sint*, în *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 1317-1319.
2. *Ibidem*: *Ergo cum dicitur diversum esse et id quod est, secundum theologicos quidem intelligitur esse id quod est principium, id quod est vero, illud quod est ex principio; sed secundum alios philosophos, esse subsistentium solae illorum quae praedicantur subsistentiae; quae vero sunt, ea tantum quae illas in se habendo subsistunt. Sic ergo et secundum theologicos, et secundum alios philosophos recte potest dici: diversum est esse et id quod est.*

est să fie, la care răspunde indicând global spre *esse* și *forma essendi*, întrucât acestea constituie „cel în care” este *id quod est*¹. Din acest moment, Gilbertus redenumțe distincția lui Boethius, deosebind între *id quod est* (ceea ce este fiindul, adică *esența* lui) și *quo est* (cel prin care această esență este)². Orientată³ astfel, lectura lui Boethius în secolul a XIII-lea îi determină natural pe cei ce o fac să cerceteze conținutul acestui *quo est* și să plaseze în acest conținut diferitele teorii despre raportul dintre *esse* și *essentia*. Dar pentru a face acest gest ca pe o continuare și o dezvoltare firească a problemelor lansate de Boethius, universitarii parizieni au la îndemână două exemple care provin din lumea arabă. Pe de o parte, este vorba despre exemplul câtorva propoziții din *Liber de causis*, anonim arab din secolul al IX-lea de inspirație procliană. Pe de altă parte, este vorba despre exemplul criticii făcute de Averroes lui Avicenna în privința aceluiași

1. *Ibidem*: „Astfel, deoarece ființa nu poate avea în sine ceva prin care să fie, nici nu va conține altceva în ea prin participare. Dar pentru că fiindul, adică subzistentul, este tocmai o subzistență determinată, atunci are loc o participare la o altă natură care o sprijină în potența lui de a subzista și prin care este de un anume fel și de o anume măsură”. (*Ita cum esse non possit in se habere quo sit, nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens, iam est aliqua subsistentia, tunc fit alterius naturae ad illius subsistentiae potentiam pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum quale vel quantum sit.*)
2. *Ibidem*, col. 1318 b-d și 1319 c-d.
3. Această „orientare” este certificată de citarea frecventă în epocă a acestui comentariu, dar mai ales de faptul că Dietrich îl numește pur și simplu „Comentatorul” în tratatul său (I, 7, 8), cu un nume care, în alte condiții, ar fi făcut referire implicit la Averroes.

raport, în interiorul unei culturi filosofice care a dezbătut probleme complementare pentru că s-a născut pe același sol al întâlnirilor dintre aristotelism și neoplatonism.

* * *

Liber de causis este un text de autoritate pentru întreaga scolastică, indiferent că inițial a fost, prudent și ezitant, atribuit lui Aristotel și că, după anul 1268, s-a recunoscut în el modelul *Elementelor de teologie* ale lui Proclus pe care autorul anonim arab le parafrazează în acest text capital pentru înțelegerea culturii filosofice medievale¹. El conține două propoziții, 90-91, cuprinse într-un grup mai mare de enunțuri referitoare la tema inteligenței ca ipostază creată primă, care discută separația în interiorul inteligenței între ființă și formă, folosind un termen care, pentru primii cititori latini ai lui, era un mister, datorită calcului lingvistic pentru care a optat Gerardus din Cremona, traducător al textului în latină în a doua parte a secolului al XII-lea, și anume *ylithim*:

90. Inteligența deține *ylithim*, deoarece ea este ființă și formă, și la fel sufletul deține *ylithim*, și natura deține *ylithim*. Cauzei prime nu îi revine *ylithim*, deoarece ea este numai ființă.

91. Chiar dacă ar spune cineva că este necesar ca ea să dețină *ylithim*, noi am spune: *ylithim* al său este infinit, iar individualitatea sa este bunătatea pură influentă asupra

1. Pseudo-Aristotel, *Cartea despre cauze*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002. Pentru receptarea textului în lumea latină, un rezumat al discuțiilor privind paternitatea textului și modelul său ontologic, a se vedea postfața volumului citat.

inteligenței cu toate bunătățile, precum și asupra celorlalte lucruri prin medierea inteligenței¹.

Comentatorii latini puteau înțelege de aici că inteligența se compune din ființă (*esse*) și formă (*forma*) și că acest lucru este explicat de misteriosul termen. Or, așa cum a arătat Cristina d'Ancona Costa, termenul avea sensul unui aspect formal al realității, iar sursa particulară a propoziției nu este Proclus, ci *plotiniana arabica*². Unii latini, între care Albert cel Mare și Toma din Aquino, au mers chiar mai departe, forțând eufonia și sugerând asemănarea cu grecescul *ὕλη*, ceea ce era o eroare filologică, dar și o intuiție filosofică întemeiată în măsura în care era vorba despre recunoașterea, pentru un derivat ontologic, a unei compoziții dintr-un substrat (aici: inteligibil) și o formă³. De maximă importanță pentru noi este faptul că, în pasajul

1. 90. *Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim, et natura est habens yliathim. Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum.*
91. *Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit yliathim, dicemus: yliathim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super intelligentiam omnes bonitates et super reliqua res mediante intelligentia.*
2. C. d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Vrin, Paris, 1995, pp. 96-119, mai ales pp. 107 *sqq.*
3. S. Thomae Aquinatis *In Librum de causis expositio*, cura et studio fr. Ceslai Pera, O.P. (ed.), Marietti, Taurini, Romae, 1955, p. 62, § 230; Alberti Magni *De causis et processu universitatis*, edidit W. Fauser, S.J., Aschendorf, 1993, p. 111, r. 28-46. Pentru o interpretare a înțelegerii lui *ylithim* ca *ὕλη*, cf. Alexander Baumgarten, *Intermediaritate și Ev Mediu*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2002, pp. 25 *sqq.*, cap. 2, „Valoarea interpretărilor date propoziției 90 din *Liber de causis* de Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino”.

la care am făcut trimitere, Albert explică propozițiile din *Liber de causis* făcând apel exact la primul enunț din *Despre cele șapte reguli*, autorizând astfel istoric înțelegerea polemicii latine prin apel simultan la ambele texte. Însă aceasta nu înseamnă că avem dreptul să atribuim autorului anonim ideea unei separații reale între esență și existență, ci doar că avem dreptul să spunem că propozițiile 90 și 91, desprinse din contextul lor, puteau servi unei asemenea teze. Motivul este că, în realitate, contextul tratatului miza pe o teză centrală, conform căreia emanația are loc *mediante intelligentia* (prop. 91 sau prop. 32 și altele): a susține această mediere înseamnă a intra în conflict cu creația din nimic, dar înseamnă în același timp a impune faptul că esențele conținute în inteligența mediatoare sunt responsabile de producerea existenței; or, din acest punct de vedere, *Liber de causis* este mai aproape de oponenții distincției reale printre *esse* și *essentia*, între care și Dietrich.

Remarcabil în acest tratat, pe lângă faptul că funcționează ca una dintre sursele medievale ale polemicii cercetate, este faptul că el (dacă îl comparăm cu modul în care Plotin ridică aceeași problemă a realității compuse în pasajul citat mai sus) operează un transfer în interiorul tradiției neoplatoniciene de la atributele inteligenței spre atributele transcendenței. Acest caz de transfer nu este singular în deplasarea conceptelor filosofiei grecești dinspre neoplatonism spre teologiile monoteiste¹. Spre

1. În acest sens mai putem da trei exemple: pe de o parte, transferul atributului ființei de la inteligență la natura divină, începută deja de Porfir în *Comentariul la Parmenide* citat mai sus. Un alt exemplu este folosirea de către Anselm, prin transmitere augustiniană, a sintagmei *id quo maius cogitari*

deosebire de Plotin, care plasa la nivelul inteligibilului identitatea dintre ce este și cauza pentru care este un inteligibil, aici identitatea aparține doar cauzei prime, la fel ca în cazul tratatului *Despre fiind și esență* al lui Toma din Aquino. Dimpotrivă, Toma din Aquino se folosește de această deplasare pentru a argumenta natura compusă a inteligențelor-îngeri fără a mai face apel la conceptul materiei¹.

* * *

Însă teza din *Liber de causis* i-a servit lui Avicenna pentru a construi prima metafizică fundamentată pe distincția dintre ființă și esență. Așa cum au remarcat Alain de Libera și Cyrille Michon în analiza istorică pe care o fac polemicii², ideea propoziției 90 a fost reluată de Avicenna pentru a afirma unitatea ființei divine³: „ființa necesară

nequit, la adresa lui Dumnezeu, în vreme ce Plotin, inspirându-se din *Phaidros*, îi folosea echivalentul grec în *Enneade*, I, 6, pentru a desemna inteligibilul (cf. Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 108). Un altul este transferul ființei inteligente de la nivelul celei de-a doua ipostaze neoplatoniciene la natura divină, în *Predica pariziană* I a lui Eckhart.

1. Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii, referințe bibliografice și tabel cronologic de Eugen Munteanu, ed. a II-a revăzută, ediție bilingvă, Editura Polirom, Iași, 2008, capitolul IV, p. 79.
2. A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 33.
3. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, ed. cit., VIII, 4, p. 401, r. 31-32: *necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et hoc est anitas. Item dico quod, quicquid habet quidditatem praeter anitatem, causatum est*. Este interesant de remarcat că A. de Libera și C. Michon citează doar prima frază a pasajului, deși abia a doua face vizibilă neechivoc filiația avicenniană a textului lui Toma din Aquino.

nu are quiditate, decât în măsura în care este ființă necesară, iar acest lucru înseamnă *anitas*. Apoi îți spun că tot ceea ce are quiditate în afară de *anitas* este cauzat". Termenul *anitas*, un nou calc lingvistic al traducătorilor, desemnează aici ființa necesară, iar a doua frază a enunțului îl apropie foarte mult pe Avicenna de Toma din Aquino, întrucât conține exact argumentul participației pomenit mai sus din tratatul tomist.

În fond, modelul ontologic avicennian se bazează pe câteva presupoziii simple, formulate în *Metafizica*, I, 5 (pentru teoria distincției între *esse* și *essentia*) și V, 1 (pentru teoria universalului)¹. Astfel, Creatorul, înțeles ca un intelect agent desprins din *Despre suflet* al lui Aristotel și recalificat, este dătător al formelor (*dator formarum*). Această operă de producere a esențelor universale face ca esențele produse să aibă un grad de autonomie față de existența lor factuală, care corespunde cu teoria indiferenței esenței față de existență sau nonexistență (teorie care folosește ca exemplu – devenit ulterior unul de școală – propoziția „cabalitatea este doar cabalitate”²). Această „indiferență” conduce la cea mai importantă teorie avicenniană, în ochii magiștrilor latini prinși în polemica raportului dintre ființă și esență: că ființa unui lucru este accidentală în raport cu esența sa³:

1. Pentru o expunere largă a teoriei avicenniene, vezi A. de Libera, *Cearta universalilor*, traducere de I. și M. Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 179 *sqq.*
2. *Equinitas est tantum equinitas*; cf. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, ed. cit., V, 1, p. 229, r. 42.
3. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, ed. cit., V, 1, p. 40, r. 46-53: *Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius*

Să spunem așadar acum că, deși fiindul, precum știi, nu este un gen și nici un predicat în mod egal cu privire la cele care se află mai prejos decât el, totuși el este o intenție în care ele se reunesc potrivit anteriorului și posteriorului; însă primul loc îi revine quidității care se află în substanță, iar apoi celei care îi urmează acesteia. Însă după ce o intenție este fiindul așa cum l-am indicat, urmează accidentalele ei, care îi sunt proprii, precum am spus mai sus.

Nu putem revendica, firește, o poziție avicenniană originală în baza versiunii latine a operei sale. Dimpotrivă, există avertismente asupra faptului că, în fond, Avicenna nici nu a fost autorul unei asemenea distincții radicale și că, dimpotrivă, el a deosebit esența de existență în sensul plasării primeia într-un limbaj natural, iar a celei de-a doua într-un metalimbaj, în vreme ce Averroes, primul lui critic care îl acuză de teoria existenței accidentale, l-ar fi răstălmăcit¹. Dar o doctrină cum este cea din versiunea latină pe care o citim și pe care au citit-o și universitarii medievali parizieni este evident inadaptabilă teologiei

et posterius; primum autem est quiditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalitatem quae ei sunt propria, sicut supra diximus.

1. Parviz Morewedge, „Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence and Existence distinction”, în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, nr. 3, 1972, pp. 425-435, desfășoară a amplă argumentație cu largi comparații în filosofia analitică actuală, urmând teza lui F. Rahman, „Essence and Existence in Avicenna”, în *Medieval and Renaissance Studies*, IV, 1958, pp. 1-16, amândoi împotriva suprapunerii dintre *Avicenna arabis* și *Avicenna latinus*, al cărei partizan este A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937.

creștine, pentru că declară natura accidentală a creației în raport cu esențele-arhetipuri din mintea divină. Faptul că, totuși, Toma din Aquino o folosește, îl obligă pe acesta din urmă să își încheie tratatul cu un capitol despre accidente, în care interpretează, vom vedea, accidentul ca simplu eveniment al esenței, iar nu ca eveniment contingent, opus celui necesar. Dar până la a sesiza neconformitatea lui Avicenna cu teologia, pentru sprijinul căreia părea să fi sosit în cultura latină, Averroes a sesizat neconformitatea acestui text cu metafizica aristotelică și a amendat această concepție despre accident. El face acest lucru în *Comentariul* său la *Metafizica* lui Aristotel, exact acolo unde comentează pasajul din cartea a IV-a, 2, 1003b 22-23, cel care identifica unul, fiindul și esența lui¹:

Avicenna însă a greșit mult în faptul că a considerat că unul și fiindul semnifică niște dispoziții adăugate esenței lucrului. Și mă mir cum de omul acesta a căzut într-o asemenea greșală. El i-a auzit pe unii exprimându-se în legea noastră și a amestecat cu vorbele lor știința divină. Căci spune că anumite dispoziții sunt intenționale, altele animale sau esențiale. Și spune că unul și fiindul se reduc la esența dispusă prin aceasta...

1. Averrois Cordubensis, *Commentarium in Aristotelis Metaphysicorum libros*, IV, 3, în *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud iunctas, 1562, t. VIII, 67r B-C: *Avicenna autem peccavit multum in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. Et iste audivit loquentes in nostra lege, cum quorum sermonibus admiscuit scientiam divinam. Dixit enim quod dispositiones quaedam sunt intentionales, et quaedam animales sive essentiales. Et dixit quod unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam per illa.*

Desigur, nu ne putem sprijini pe această polemică pentru a-i înțelege pe latini, ci pe modul în care au înțeles latinii această polemică pentru a înțelege, la rândul ei, polemica lor. Catherine König-Pralong a atras atenția asupra faptului că sensul „accidentului” la Avicenna este menit doar să sprijine indiferența esenței față de existență, iar nu o natură a existenței propriu-zise, și că Henri din Gand ar fi fost, poate, singurul dintre medievali care ar fi reconstruit corect această teorie¹. Cert este însă că, pentru noi, replica lui Averroes este folosită în lumea latină pentru a ameliora avicennismul, în efortul teologilor latini de a-l adapta pe Avicenna exigențelor lor teologice. Acest lucru îl face tacit Toma din Aquino în *Despre fiind și esență*, dar îl declară explicit în *Comentariul* său la *Metafizica* la același pasaj², folosind un lexic care dovedește limpede că se raporta direct la comentariul lui Averroes³:

Trebuie însă știut că în această privință Avicenna a fost de altă părere. Căci el a spus că unul și fiindul nu semnifică

1. Cf. C. König-Pralong, *op. cit.*, p. 41.
2. S. Thomae Aquinatis *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, M.-R. Cathala, O.P. (ed.), Marietti, Torino, 1926, pp. 186-187: *Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. (...) Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.*
3. De pildă, și la Averroes (*op. cit.*, p. 67, col. A) și la Toma din Aquino (*op. cit.*, p. 186, col. B., r. 1) apare faptul că predicarea „un om este om” ar fi o glumă (*nugatio*), în sensul de tautologie, dacă nu ar fi rostite în sensuri diferite. La fel și la Albert cel Mare, *Metaphysica*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, 1960, p. 166, r. 76.

substanța lucrului, ci semnifică ceva adăugat (...). Dar în primul rând el nu pare să se fi exprimat corect. Căci ființa lucrului, *chiar dacă este altceva decât esența sa (subl.n.)*, nu trebuie totuși înțeleasă că este ceva supraadăugat în felul accidentului, ci în sensul în care se constituie prin principiile esenței.

Cuvintele pe care le-am subliniat arată limpede cum Toma încearcă să se plaseze între Averroes și Avicenna, și anume să preia critica celui dintâi privind accidentalitatea existenței, dar să păstreze ideea celui de-al doilea de a separa în mod real cele două concepte. Acesta pare să fie primul reper în meditația ontologică tomistă. Totuși, este un fapt foarte bine cunoscut astăzi, în urma cercetărilor lui C. Fabro¹, că Toma a încercat întreaga sa viață să depășească formula avicenniană „forma dă ființă (*forma dat esse*)” din opusculul său de tinerețe *Despre fiind și esență*, ajungând finalmente la o teorie a actului ființei (*actus essendi*)² date divin, fără medierea esenței.

1. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Louvain, 1961, p. 357.
2. Toma din Aquino, *Despre substanțele separate*, c. 8, exemplificat de C. Fabro pentru această ultimă fază a operei tomiste, *op. cit.*, p. 380 *et passim*, dar și ceea ce Fabro numește „uimitoarea formulă” a ființei date mai presus de orice quiditate, din *Comentariul tomist la Liber de causis*, VI, 175, C. Pera (ed.), p. 47: *Causa autem prima secundum platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis quae est causa prima excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est: sed, secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est „quod quid est”, ut dicitur in III De anima. Unde illud solum est*

Aceasta nu înseamnă însă că el a renunțat vreodată să susțină natura reală a distincției dintre *esse* și *essentia*¹.

Înainte de a aborda propriu-zis argumentele lui Toma, putem recapitula: am văzut cum „durata lungă” a polemicii se deschide cu suprapunerea unor distincții aristotelice pe o viziune neoplatoniciană asupra lumii, cum această suprapunere prefăce distincțiile aristotelice în adevărate motoare de diversificare ontologică, cum diverși autori folosesc acest mecanism pentru a citi când teologic ordinea universului (iar atunci termenii în cauză sunt folosiți pentru a descrie raportul dintre Creator și creație), când filosofic, pentru a descrie constituția de ființă a lucrului (iar atunci termenii desemnează concepte cărora trebuie să li se lămurească natura distingerii: anume, dacă ea este reală, nominală, conceptuală sau trebuie complet negată). Cunoscând acest sol, putem reconstrui argumentele tomiste și le putem compara cu cele ale oponentului său german, pentru a cântări în cele din urmă plasarea acestuia din urmă în tradiția metafizicii occidentale.

* * *

Să încercăm să înțelegem tratatul lui Toma din perspectiva sursei proxime, a intenției și a structurii sale. Mai întâi, sursa proximă, care îi vizează pe acei autori latini contemporani cu el care cunoșteau dezbaterile dintre Avicenna și Averroes și, bineînțeles, Boethius. În jurul anului 1250, temele acestea erau comune mediului universitar parizian²,

capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.

1. Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 54.
2. De pildă, Guillaume d'Auvergne sau Jean de la Rochelle; cf. *supra*, nota 3, p. 145.

dar, dintre toți cei care le discută, este semnificativ să ne adresăm lui Albert cel Mare, față de care îi putem considera discipoli atât pe Toma, cât și pe Dietrich. Lui Albert îi era cunoscută polemica arabilor, așa cum am văzut mai sus, în *Comentariul* său la *Metafizica* lui Aristotel, unde magistrul latin relua sintagme din *Comentariul* lui Averroes. La fel, un bun cultural comun îl constituie și distincția lui Boethius¹. Însă Albert are o poziție proprie în ceea ce privește această distincție, care nu intră în contradicție cu critica lui Averroes la Avicenna: el vede, în lumina unei „metafizici a fluxului” de inspirație dionisiană și procliană², raportul dintre *essentia* și *esse* în sensul în care, în jurul anului 1260, „ființa (*esse*) este actul esențial și difuziunea în ceea ce este (*quod est*)”³, dar folosește această expresie și în *Despre suflet* (1254⁴) sau în *Metafizica* (1263-1267⁵). Însă ne atrage atenția un alt text a cărui paternitate albertistă a susținut-o Albert Fries, în 1983, *Despre quidditate și ființă* (*De quidditate et esse*), și pe care l-am amintit mai sus pentru faptul de a fi apropiat regula boethiană de o distincție a lui Hilarius din Poitiers. Acest tratat albertist are o poziție interesantă, fiindcă spune despre ființă că este actul esenței (ed. cit., p. 14, r. 7), numește materia primă cu termenul din *Liber de causis* (*ylithim* – ed. cit., p. 15, r. 29), se referă la sensul *lucrului*

1. Vezi, între multe alte citări, Albertus Magnus, *Metaphysica*, 7, 2, 3, B. Geyer (ed.), Aschendorff, 1964, p. 343, r. 7 sqq.
2. Vezi Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990, cap. 4, pp. 117 sqq.
3. Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, 1, A. Hufnagel (ed.), Aschendorff, 1975, p. 13, r. 61-63.
4. Folosim datarea lui A. de Libera, *Albert le Grand...*, ed. cit., p. 21.
5. Albertus Magnus, *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, 1968 p. 65, r. 5-8, și *Metaphysica*, ed. cit., p. 48, r. 84-87.

existent (*res*) incluzând aici ficțiunile minții (*chimaera*) și semnalând astfel faptul că e conștient de exemplul central pe care îl va folosi Toma din Aquino pentru a-și dovedi teza (ed. cit., p. 16, r. 55), dar vorbește despre aceste ficțiuni incluzându-le, asemănător lui Dietrich, în sfera unor produse *reale* ale minții. Ba mai mult, el prezintă o teorie a accidentului (folosind exact exemplul raportului *album/albedo*, folosit atât de Toma, cât și de Dietrich) care subliniază faptul că semnificarea accidentului trimite la lucrul real (ed. cit., p. 16, r. 73-75)¹:

Însă la fel mă exprim despre albiciune și alb, ca și despre umanitate și om. Și chiar sunt unii, exprimându-se mai degrabă impropriu, care numesc ființa însăși esență, chiar dacă, totuși, ființa este <doar> difuziunea sau actul esenței, precum reiese din cele spuse².

Iată-l așadar pe Albert evocând o polemică față de care se distanțează și preferă o poziție neutră: fără să ne spună că *esse* și *essentia* diferă radical și în mod *real*, el neagă totuși identificarea lor absolută, dar păstrându-le în termenii ecuației emanatiste. O asemenea atitudine, putem recunoaște, este un bun sol de pornire și pentru Toma, și, vom vedea, pentru Dietrich.

Apoi, intenția lui Toma: el dorește să ia o poziție în problema dezbătută de Avicenna și Averroes, astfel încât

1. Vezi și pasajul dedicat efectiv accidentului, ed. cit., p. 21, r. 255 sqq., unde *deus* și *deitas* se referă mereu la același lucru în act, ca și p. 20, r. 214, unde Albert vorbește despre *anima* și *animetas* în aceiași termeni.
2. *Simili autem modo dico de albedine et albo, et humanitate et homine. Et sunt etiam quidam magis improprie loquentes, qui dicunt ipsum esse essentiam, cum tamen esse sit diffusio sive actus essentiae, sicut patet ex praedictis.*

această poziție să folosească ontologia arabilor pentru edificarea unui model creștin al creației. Pentru aceasta, el reînnoadă problema cu sursele ei aristotelice și folosește, natural, atât solul neoplatonician pregătit de Boethius, cât și distincțiile privind lumea inteligibilă din *Liber de causis*. Vom vedea mai jos că acestea se îmbină armonios și că principalele chei de boltă ale sistemului sunt pozițiile din *Liber de causis* care, interpretate tomist, dau fundamentul tratatului. Rezultatul acestei intenții este, în fond, nașterea unui sistem de gândire, întrucât din structura capitolului al V-lea al lucrării reies liniile principale ale ontologiei tomiste, pe care autorul lor le va urmări și rafina întreaga sa viață.

Apoi, structura tratatului. Compus din șase capitole, ordonarea tematicii lor poate da seama, credem, de conținutul lui. Introducerea ne comunică două idei: 1. Înțelegerea ca *primum notum* a fiindului și a esenței din Avicenna, *Metafizica*, I, 5¹, duce la necesitatea clarificării semnificației lor, a prezenței lor în realitățile plurale (*in diversis*) și a raporturilor lor cu conceptele genului, speciei și diferenței (*Introd.*, 1-10); 2. pentru că ordinea cunoașterii este inversă ordinii de constituire a realului, conform lui Aristotel², și pentru că principiul avicennian al prezenței originare a conceptului ființei în intelect ține de constituirea realului, iar nu a cunoașterii, ordinea acestei cunoașteri trebuie să plece de la experiența lucrurilor individuale pentru a construi înțelegerea a ceea ce a fost dat în intelect în mod originar, dar nelămurit (*Introd.*, 11-15).

1. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima*, V, 1, ed. cit., pp. 31-33, unde autorul se referă la *res*, *ens* și *unum* ca primele concepute de intelect, dar nu și la *essentia*.

2. Aristotel, *De pre suflet*, II, 2, 413a 11-13.

Expresia-cheie a acestei introduceri ni se pare a fi sintagma *in diversis*: conotația ei este strict neoplatoniciană, în sensul în care ea sugerează ceea ce va constitui obiectul final al tratatului, și anume expunerea unei ordini a lucrurilor care diferă de unu prin pluralitatea lor ordonată calitativ și înțelegerea unui procedeu de distincție a lor. Acest procedeu va fi, începând cu capitolul al IV-lea, gradul lor de deosebire dintre ceea ce sunt (*essentia*) și faptul că sunt (*esse*). Dar tot *in diversis* leagă celelalte două capitole: tratarea genului, speciei și diferenței are ca scop înțelegerea punților de legătură dintre ceea ce este *primum notum* și *in diversis*, iar semnificația termenilor *ens* și *essentia* este dată în funcție de felul în care acești termeni sunt distribuiți, prin intermediul categoriilor, tot *in diversis*.

Dacă înțelegem așa introducerea, atunci structura capitolelor ilustrează dintr-o dată parcursul gândirii care își ia ca scop înțelegerea naturii de ființă a lucrului particular și plasarea lui, *grație acestei naturi*, în orizontul creației. În fond, cei doi termeni care dau titlul tratatului, imediat după introducere, se despart din punct de vedere textual, fiindcă *ens* (fiindul, care la Boethius se numise *id quod est*) este doar un reper care trebuie neîncetat lămurit, dar care nu lămurește pe un altul. Dimpotrivă, asociindu-se cu conceptele genului, diferenței și speciei, *essentia* este adevăratul termen operațional al tratatului. În fond, esența este cea care are parte aici de o „poveste”: despre ea se povestește cum, combinată cu celelalte concepte amintite, realizează întregul parcurs al creației (care nu este încă decât o donare de forme în sens avicennian) și explică în cele din urmă individualul concret, blocându-se totuși în fața ultimei porți a ființei individualului, și anume existența (*esse*) acestuia. Așadar,

odată expusă „povestea” esenței, rămân de oferit doar argumentele deosebirii reale dintre *essentia* și *esse*, pentru a justifica blocajul amintit.

Capitolul I este legitimator al „poveștii” drumului esenței și are trei teme mari: 1. legitimitatea raportării esenței la gen, specie și diferență; 2. natura de *formă* a esenței și 3. existența unei ierarhii unde esența-formă se poate distribui. Aici, Toma se sprijină pe două dintre sensurile ființei la Aristotel, și anume pe sensul categorial și pe cel de adevăr. Ultimul, care nu este operator în tratat, ci doar îi conferă un orizont, îl interesează pe Toma numai pentru a fixa punctul ultim al demersului: spre lucrurile concrete, în ființa lor adevărată. Primul sens însă legitimează raportarea esenței la gen, specie și diferență și de aceea esența privilegiază sensul formal. Aici se confirmă pe deplin concluziile articolului lui J.-Fr. Courtine cu privire la traduceri latine ale οὐσία-ei, care păstrează nuanța de substrat-subiect pentru *substantia*¹, denumind preponderent prin *essentia* sensul aristotelic al formei. Totuși, grație forței active cu care doctrina creației investește această formă (reluând în fond tonul cu care Boethius își prezenta propriul concept de *forma essendi*), Toma nu uită să amintească că esența-formă e datorare să ajungă până la explicarea naturii individuale care este, tot în ordine aristotelică, o formă dată pentru a se împlini într-un subiect, adică un „ceva ce era pentru a fi” (*quod quid erat esse* – cap. I, 30-35). Prin urmare, capitolul I a legitimat un traseu într-o ierarhie dată (căci nicăieri nu găsim în text un argument care să spună de ce lumea este ierarhică, acest fapt trecând drept unul al culturii comune a epocii) și a formulat sarcina pe care următoarele trei capitole o realizează.

1. J.-Fr. Courtine, „Note...”, în *op. cit.*, p. 78.

Dar ordinea acestor trei capitole are de ce să surprindă. Capitolul al II-lea tratează prezența esenței în cele materiale, capitolul al IV-lea se ocupă de esență în cele imateriale (îngeri și suflet). În schimb, capitolul al III-lea este metodologic și expune o teorie avicenniană a esenței, discutând universalitatea acesteia. Cititorul care este de acord cu interpretarea noastră de până aici se poate întreba firesc: ce rost are el între celelalte două și de ce nu a fost alipit primului capitol, cel care a fixat conceptul esenței și valoarea lui? Credem că, răspunzând la această întrebare, pregătim exact clarificarea tezei principale a tratatului, cea privind distincția reală dintre *esse* și *essentia*: Toma dorește să întemeieze această distincție independent de conceptul materiei și, de aceea, are nevoie de o analiză a celor materiale, apoi de o separare a sensului esenței de acestea, pentru a dovedi pe cazul îngerilor (imateriali) valoarea distincției sale. E ca și cum ar spune că distincția este validă pe tot cuprinsul ierarhiei, dar ea nu este vizibilă decât la nivelul imaterial, din pricina suprapunerii cu funcțiile materiei la nivelul inferior al acestei ierarhii¹.

Să urmărim așadar constituirea conceptului de materie în capitolul al doilea. Grație puterii esenței-formă de a constitui individualul, ea asimilează sensul materiei (cap. II, 1-5), dar nu este relația dintre formă și materie (cap. II, 25 *sqq.*), ci cauzează individualul (cap. II, 53),

1. Toma folosește aici o schemă argumentativă cu o structură asemănătoare cu cea pe care Kant a folosit-o, în fond, atunci când a susținut faptul că însoțirea înclinației cu datoria face datoria invizibilă și că ea devine evidentă abia atunci când se exercită în lipsa sau împotriva înclinației, fără să afirme totuși că prezența înclinației exclude datoria.

care deține o materie desemnată, deosebită de principiul materiei individualizante. De aceea, esența denumește individualul diferențiind un gen. Aceste diferențieri conduc la specii, în interiorul cărora se află indivizii multiplicate de materia desemnată. Rezultatul, construit oarecum pe relevanța ontologică a arborelui porfirian, este o primă proporție care exprimă individualul:

gen/diferență = specie/materie desemnată = esența individuată (*ens*).

Toma explică această proporție prin exemplul corpului viu, dar se lovește de o dificultate: deși fiecare dintre cele trei concepte logice exprimă individualul, o fac totuși în sens diferit (cap. II, 164 *sqq.*): genul apelează materia, specia apelează compusul, iar diferența apelează forma¹. De aceea, capitolul oferă un nou șir de proporții care, de această dată, exprimă mai precis individualul:

gen/materie = specie/compus = diferență/formă = esența individuată (*ens*).

Acum, odată expus „succesul” esenței în dobândirea unei explicații a individualului, încheierea capitolului poate deja anunța blocajul pomenit mai sus. Și o face

1. Cap. II, 194-196: *Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura* etc. Propoziția conține totuși o dificultate, întrucât ea raportează diferența la compus, ceea ce ar contrazice cele spuse mai sus în text, de la rândul 166 și până la rândul 193, unde diferența este raportată la formă: [166] ...*differentia significat totum et non significat tantum formam* etc. De aceea, ordinea logică în care ar trebui înțelească fraza citată ar fi: ...*ad materiam et compositum et formam* etc.

discret, prin două idei: 1. deși exprimat de niște proporții, individualul e mereu unitar, fiindcă genul și materia din care provine sunt unitare (cap. II, 222-290); 2. esența (de pildă, termenul *om*) semnifică individualul ca întreg, adică în calitate de om individual, dar și ca parte, și anume ca *umanitate* (cap. II, 291-307). Să fi ales exemplul omului pentru că Toma se gândea tocmai la exemplul din *Metafizica*, IV? E posibil, dacă acceptăm faptul că acest model ontologic se construiește în contrapunct cu o critică averroistă care invocă acest pasaj din Aristotel. Prin urmare, esența semnifică individualul, adică *essentia* îl semnifică în lucru pe *ens*, dar sfârșește prin a se semnifica tot pe sine ca universalitate, recunoscându-se astfel, într-o câțva, fără puteri în fața faptului că lucrul este (*esse*). Am îndrăzni să avansăm ipoteza că evidența acestei replieri a esenței neputincioase asupra ei înseși, înregistrată ca un eșec al analizei, explică revenirea lui Toma cu un nou capitol asupra naturii esenței, decis să abordeze de această dată dintr-un punct de vedere nou funcția ontologică constitutivă a acesteia.

Acest nou punct de vedere, abordat în capitolul al III-lea, este, firesc, clarificarea a ce anume este universal într-o esență. El debutează cu sublinierea faptului că esența scapă conceptelor de unitate și pluralitate, ceea ce s-ar putea interpreta ca o palidă reflecție a teoriei avicenniene a indiferenței esenței (cap. III, 36-50). De aici, Toma afirmă că esența e prezentă în lucruri și în suflet, dar că numai în suflet are universalitate (cap. III, 89-90). Desigur, în lucruri ea este plurală, grație materiei desemnate. Dar ce o face plurală în suflet? Dacă nu ar exista un asemenea principiu, nu am putea gândi singularele. Răspunsul clasic tomist nu se află aici, ci în *Summa theologica*, q. 85, a. 1, q. 86 a. 1 și mai ales în q. 84, a. 7: imaginea, care, în intelect, ține locul materiei corporale. Această

schemă de individualizare a fost criticată de întreaga epistemologie medievală care a încercat edificarea unei teorii a cunoașterii directe a singularelor, asupra căreia nu ne îngăduim să insistăm aici¹. Dimpotrivă, aici nu ni se spune nimic mai mult decât că universalitatea esenței din intelect se referă la pluralitatea indivizilor reali (cap. III, 104 și 112) pentru care ea este o asemănare (*similitudo*), dar că ea este „o anumită specie înțeleasă particulară (*quaedam species intellecta particularis*)”. Dar nu ni se spune cum are loc această particularizare și cine o garantează². Tăcerea este motivată prin faptul că explicația este amânată pentru capitolul următor, unde Toma susține diferența reală între *esse* și *essentia* la nivelul realităților imateriale, fie ele îngeri, suflete sau conținuturi intelectuale. (Indirect, aceasta înseamnă că autorii care au negat ulterior valoarea acestei distincții sunt implicit forțați să nege și teoria particularizării conceptelor prin imagini și să propună o nouă teorie a cunoașterii singularului, așa

1. Pentru o schiță a criticilor și cazul particular al lui Mathaeus de Aquasparta, vezi A. Irimescu, „Problema cunoașterii la sfârșitul secolului al XIII-lea: Mathaeus de Aquasparta și spiritul franciscan”, în Mathaeus de Aquasparta, *Întrebări despre cunoaștere*, ediție bilingvă, traducere, ediție îngrijită, notă introductivă, tabel cronologic și postfață de Ana Irimescu, Editura Polirom, Iași, 2010, pp. 199-237.
2. Din acest motiv, divagația din rândurile 106-110, unde Averroes este criticat (pentru prima oară în opera tomistă) pentru teoria unității intelectului, exprimă mai degrabă un entuziasm critic al lui Toma în această problemă decât un argument întemeiat. Abia în 1270, când polemica a avut alte dimensiuni, Toma a luat o poziție mult diferită de această critică, în tratatul său *Despre unitatea intelectului, contra averroistilor*.

cum au și făcut, pe căi diferite, Mathaeus de Aquasparta, Duns Scotus sau William Ockham).

Se poate acum înțelege de ce capitolul al IV-lea conține locul decisiv al întregii teorii. El trebuie să răspundă problemei din capitolul al II-lea, legată de puterea universalului de a explica individualul fără aportul materiei. La fel, el trebuie să răspundă, indirect, problemei din capitolul al III-lea, legată de individualizarea unui concept în absența unei materii.

Aici, Toma ia în discuție cazul îngerilor. O face pentru că terenul angelologiei este extrem de fertil pentru dezbaterile ontologice, și aceasta din două motive. Mai întâi, pentru că elimină, cel puțin pentru unii autori medievali¹, tema materiei și caută un nou principiu al individuării. În al doilea rând, pentru că acest etaj al ierarhiei lumii medievale corespunde celei de-a doua ipostaze neoplatoniciene. Or, această ipostază însemna pentru Plotin identitatea dintre inteligență și ființă², iar pentru Proclus locul multiplicării imateriale a unului în henade și monade. Mai mult, în general pentru neoplatonism, discuția asupra inteligenței-ființă reprezintă reluarea marelui pariu grec al ființei înțelese ca *logos*. Acest lucru merita reamintit pentru a înțelege *caracterul firesc* al domeniului angelologiei pe care Toma și-l alege pentru a dezbate între *esse* și *essentia*. Pentru el, îngerii sunt imateriali și definiți de imensa lor capacitate de înțelegere (cap. IV, 12-13). Aici apare, brusc, cheia de boltă a tratatului. Ea nu intră în scenă spectaculos, ci doar ca un nou apel la neoplatonism, mai

1. Pentru o discuție sistematizatoare a câtorva poziții ale polemicii materialității angelice, vezi studiul nostru „De ce este important să reflectăm asupra materialității angelice?”, în *Intermedietate și Ev Mediu*, ed. cit., pp. 10-24.
2. Plotin, *Enneade*, V, 1, 4 *et passim*.

precis la versiunea lui monoteistă arabă, adică tocmai la propozițiile din *Liber de causis* pe care le-am citat mai sus (90 și 91). În ele, *intelligentia... est esse et forma*, ceea ce pentru Toma înseamnă acum *esse et essentia*. Autorul anonim arab folosește (poate chiar din *plotiniana arabica*, așa cum a sugerat C. d'Ancona Costa¹) ideea unei diferențieri între ființa și forma celei de-a doua ipostaze, pentru a argumenta inferioritatea ei față de transcendent. În același spirit acționează și Toma, afirmând distincția dintre *esse* și *forma* fără o argumentare proprie, ci doar pe baza autorității autorului anonim².

Odată admisă distincția, în text își face loc principiul *forma dat esse*, de sursă avicenniană, dar cu rădăcini mai vechi în filosofia iudaică de limbă arabă³. El pare la prima vedere salvator, pentru că se sprijină pe distincția reală dintre *essentia* (sau *forma*) și *esse* și explică ceea ce nu puteau face capitolele anterioare, adică faptul că existența lucrului individual ar fi dată de *essentia* sa creată. Distincția este avantajoasă din două puncte de vedere (de altminteri, reductibile la unul comun) pe care Toma le precizează

1. C. d'Ancona Costa, *op. cit.*, pp. 121 *sqq.*
2. Cap. III, 36: ...*sed est ibi compositio formae et esse*. Unde [subl.n.] *in commento nonae propositionis libri de causis dicitur* etc. („...dar există acolo o compoziție între *formă* și *faptul de a fi*. De aceea [subl.n.] se spune în comentariul la cea de-a noua propoziție a *Cărții despre cauze*” etc.)
3. Cap. IV, 46, dar și Avencebrol, *Sursa vieții*, IV, 10, și Avicenna, *Metafizica*, V, 1. Aflat la debutul carierei sale, Toma uzează de acest principiu preluându-l de la Avicenna; ulterior va modifica acest tip de cauzalitate, așa cum a arătat C. Fabro și cum am amintit deja, punând pe seama puterii divine darul direct al existenței, ceea ce nu modifică totuși presupoziția acestei distincții.

clar: 1. esența imaterială este semnificată doar ca întreg, prin urmare, aici esența se regăsește pe sine integral, fără să lase „rest”, adică ceea ce constituise obstacolul din finalul capitolului al II-lea; 2. în lipsa materiei îngerilor, ei nu pot fi decât unul singur într-o specie, ceea ce înseamnă că individuația și existența sunt asigurate pur și simplu de cauzalitatea esenței. Aceste două aspecte sunt reductibile pentru că ele vizează un singur lucru, și anume faptul că esența devine individuală prin ea însăși, distincția dintre *essentia* și *esse* nemaifiind aici decât un alt mod de a aprecia această capacitate a esenței de a se individua singură la acest nivel.

Firește, aceasta este o formă de realism filosofic, pe care Toma o asumă și care va trebui armonizată cu doctrina creației. Dar această armonie preexistă, pentru că *Liber de causis* marca diferența dintre *forma* și *esse* tocmai pentru a sublinia natura derivată a acestei ipostaze. De aceea, forma se poate individua pe sine, dar o poate face în calitate de creatură, lucru subliniat de însăși deținerea acestei capacități *în potență* (cap. III, 93). Cu aceste elemente, Toma formulează silogismul central al tratatului său, din care izvorăște întreaga sa ontologie, precum și tratatul de față. Îl redăm integral, pentru că în acest punct teoria va fi atacată explicit de Dietrich din Freiberg:

[*Majora*.:] Orice nu aparține conceptului de esență sau cviditate este ceva care provine din afară și alcătuiește un compus împreună cu esența, deoarece nici o esență nu poate fi concepută fără ceea ce constituie părți ale sale. [*Minora*.:] Dar orice esență sau cviditate poate fi concepută și fără să cunoaștem ceva în legătură cu ființa sa; căci pot să concep ceea ce este un om sau un fenix și totuși să nu știu dacă aceștia dețin ființare în natura lucrurilor.

[Concluzie:] E limpede deci că ființarea este altceva decât esența sau cviditatea, dacă nu cumva ar exista un lucru a cărui cviditate este însăși ființarea sa¹.

Acest ultim lucru este, desigur, Dumnezeu, care nu mai cunoaște nici o distincție, nefiind un derivat. Trebuie remarcat faptul că acest fragment are o fundamentare ontologică (căci el discută natura de ființă a unui lucru compus din esență și *altceva*) și o fundamentare epistemologică (pentru că el discută puterea omenească de a concepe ceva fără a predica despre el existența, ceea ce ne amintește de critica pe care o face Kant argumentului ontologic). Aceste două fundamente se convertesc pe pagina următoare într-o consecință teologică (cap. IV, 120-122 și 135-136): toate lucrurile care cunosc o diferență între *esse* și *essentia* sunt create.

1. Trad. de E. Munteanu, cap. IV, 93-103: *Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse.* Am modificat ușor versiunea lui Eugen Munteanu, traducând pe *autem* prin „dar”, iar nu prin „pe de altă parte”, pe *esse* prin „ființă”, și nu prin „ființare”, pentru a evidenția mai clar pașii silogismului și pentru respecta ordinea terminologică a studiului nostru. Raționamentul este reluat în *Summa theologiae*, Ia, q. 50, art. 2, dar și q. 3, a. 4: „ceva care are ființă, dar nu este ființa sa, este o ființă prin participare” (traducere de C. Bejan, în Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 74).

Odată expusă teza principală a tratatului, mai rămân de făcut doi pași. Primul este aplicarea la tradiția creștină a problemei dezbătute, pentru a o reînnoa cu firul neoplatonismului latin al Antichității târzii (adică Boethius), iar al doilea este o tacită separare de Avicenna, pentru ca teza tomistă să nu fie afectată de teoria accidentalității existenței. Acestea sunt rolurile ultimelor două capitole, pe care le amintim doar în treacăt, fiind simple consecințe ale tezei expuse. Deja din capitolul IV, 163-165, Toma amintește *De hebdomadibus*, cu o aluzie la terminologia lui Gilbertus, integrând problema avicenniană în schema *Regulilor* lui Boethius. De aici rezultă întreg capitolul V, care prezintă un tablou al lumii pe structura boethiană, completat de ideea că, pe măsură ce coborâm în ierarhie, distincția dintre *esse* și *essentia* este tot mai mare. Iar pentru a expune al doilea pas, cel al „despărțirii” de teza avicenniană, Toma rezervă un capitol accidentelor. Întreg capitolul prezintă tipologii de accidente, cu atât mai mult cu cât trecerea de la esența universală la individare presupune implicit accidentul. Miza tipologiilor este de a arăta că „nici un accident nu însoțește materia fără o comuniune cu forma” (cap. VI, 71-72), ceea ce este un principiu care întărește puterea tezei „forma dă ființă”. Aceasta ar putea însemna că „accidentalitatea” existenței s-ar putea lua exclusiv în sensul în care accidentul poate să însemne și ceva ce i se *întâmplă* esenței fără să o afecteze, iar nu drept ceva care nu ar avea nici o legătură sau chiar s-ar opune acesteia. Ba chiar, accidentul se *întâmplă* esenței pe măsură ce ea își parcurge traseul, cu ajutorul genului, speciei și diferenței, spre individ și, uneori, materie, în sensul în care există accidente ale genului, ale speciei și ale materiei (cap. VI, 74 *sqq.*) Am putea chiar spune că accidentele sunt jaloanele care

anunță, la capătul acestui parcurs, survenirea lui *esse*, fără ca, desigur, să o determine. Faptul că accidentul ar putea fi înțeles așa, deși Toma nu o exprimă aici în mod efectiv, poate fi susținut de un pasaj din debutul capitoului al IV-lea, care presupune continuitatea dintre *essentia* și *esse* și faptul că *esse* este ceva ce i se întâmplă *essentia*-ei, afirmând faptul că *ens commune* (ființa în general, cea care era semnificată în debutul tratatului și urma să fie acum descoperită) poate fi gândit *fără adaos* (cap. IV, 22-29: *in intellectu suo non includit aliquam additionem*) în sensul în care nu are nevoie de nimic altceva pentru a face inteligibilă trecerea de la *essentia* la *esse*. Acest „fără adaos” a fost explicat mai târziu de Toma din Aquino, în *Summa theologiae*, Ia, q. 3, a. 4, *ad* 1, unde autorul deosebește între conceperea fără adaos a lui Dumnezeu și conceperea fără adaos a lui *ens commune*. Dumnezeu este așa în sensul că „nu stă în definiția lui să îi fie făcută vreo adăugire”, pe când la *ens commune* „adăugirea nu ține de definiția sa”, ceea ce înseamnă, pe scurt, că *ens* nu întreține cu *esse* raporturi în care *esse* să fie un adaos contingent, așa cum îi reproșase odinioară Averroes lui Avicenna.

Iată-l, așadar, pe Toma apărând o formă de avicennism temperat de criticile Comentatorului, montând o schemă de gândire arabă de origine neoplatoniciană pe structura boethiană venită, în fond, din același climat al Antichității târzii, dar producând prin aceasta un model ontologic nou, cu nenumărate implicații care traversează, în fond, întreaga operă a aquinatului și care depind de o teză majoră, reformulabilă astfel: *esse* se deosebește de *essentia* în mod real, iar nu verbal sau mental, iar această deosebire justifică întreaga ierarhie a ființelor create și participarea lor la Creator. *Essentia* e unul dintre motoarele creației (reamintind de *forma essendi*), dar niciodată *essentia* nu trece în *esse*, nu o acoperă integral și mai ales nu o

produce. La această teză au reacționat, adâncind-o, opunându-i-se sau suspendând-o, un mare număr de autori de la sfârșitul secolului al XIII-lea, dintre care vom aminti câțiva pentru a putea opera o trecere spre replica lui Dietrich, fără a vedea în aceasta din urmă un pol absolut sau destinal al discuției, ci doar una dintre variantele polemicii, cu implicații proprii și relevante pentru un tip de tradiție germană care își poate argumenta unitatea într-un sens mult mai larg decât această secvență scolastică.

* * *

Pentru că, în cuprinsul intențiilor modeste ale studiului nostru, nu ne putem îngădui o analiză amănunțită a pozițiilor legate de această dispută între 1252 și 1297, ne vom mărgini la a prezenta câteva trăsături generale ale acestora, pentru a putea înțelege direct sensul criticii lui Dietrich. Aceasta, desigur, fără a le considera un interludiu între cei doi mari dominicani, ci reținându-le mai degrabă ca nuclee de filosofare ce se deschid, fiecare, în direcții proprii, întemeindu-și propria istorie ulterioară. Este meritul lui John Wippel de a fi semnalat, în 1982¹, faptul că miza latină a disputei se conturează, după Toma, în stabilirea unui raport de echilibru între determinarea obiectului metafizicii și cel al teologiei. Într-adevăr, cu cât distincția dintre *esse* și *essentia* este mai reală, cu atât obiectul metafizicii este mai determinat de teologie (întrucât discursul metafizicii trebuie să apeleze la Creator pentru a explica natura de ființă a fiecărui lucru), în vreme ce,

1. J. Wippel, „Essence and existence”, în N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 385-410.

cu cât distincția este mai negată, cu atât obiectul metafizicii este conturat mai unitar și autonom. Observația este importantă, pentru că autorii care dispută raportul dintre *esse* și *essentia* au mereu în vedere statutul celor două discipline, precum și miza instituțională a raporturilor lor.

Unul dintre autorii care se disociază parțial de tomism a fost Siger din Brabant. Din opera lui Siger, ne interesează trei texte: *Comentariul* său la *Metafizica*, redactat probabil în 1273¹, unde autorul respinge natura reală a distincției și încearcă să depășească alternativa Avicenna/Averroes, arătând că distincția este mai degrabă una de ordinul semnificării limbajului². Această poziție este dezvoltată de el și într-o *Întrebare dacă este adevărat <enunțul>* Omul este un animal, *dacă nici un om nu există*³, unde analizează valoarea modurilor de semnificare în absența obiectelor reale. Al treilea text, cel care – după opinia lui J. Wippel⁴ – pare să illustreze poziția ultimă a lui Siger, este q. 53 din *Comentariul* lui Siger la *Liber de causis*⁵, la propozițiile discutate deja de Toma, compus

1. C. König-Pralong, *op. cit.*, p. 18.

2. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), Reportations de Cambridge et de Paris, Louvain, Paris, 1983, *Introductio*, q. 7, p. 33: *ponere igitur quod esse in entibus sit causatis sit additum tale, ut dictum est, erit ponere quartam naturam in entibus*.

3. Siger din Brabant, *Quaestio utrum haec est vera: Homo est animal, nullo homine existente*, în *Ecrits de logique, de morale et de physique*, B. Bazán (ed.), Louvain, Paris, 1974, pp. 56-59.

4. J. Wippel, „Essence and existence”, în *op. cit.*, p. 398.

5. Antonio Marlasca, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, édition critique, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, Paris, 1972, q. 53, *Utrum causa prima sit infinita secundum essentiam*, pp. 183-184.

între 1274 și 1276¹. Aici, în trena interpretărilor date de Albert și de Toma propozițiilor 90 și 91 din *Liber de causis*, el deduce din finitudinea oricărei creaturi, materială sau imaterială, faptul că *esse* și *essentia* se referă la sensuri diferite ale aceleiași creaturi finite: atât forma, cât și materia, ca principii, sunt infinite, dar ele devin finite când iau existență într-o creatură, pentru că se determină și se definesc una pe cealaltă. Ceea ce înseamnă că creatura este întotdeauna o formă-esență infinită, determinată într-o materie care devine și ea, astfel, finită sau într-un substitut al ei în cazul ființelor imateriale²:

Totuși, ființa în fiecare dintre celelalte lucruri este contrasă la materie și finită prin materia care o primește, așa încât în felul acesta, chiar dacă în inteligențe ființa nu este finită și încheiată de către materie, ea este totuși contrasă de natura ființei care o receptează și care, în cazul lor, se raportează la ființa lor ca potența la act.

Păstrând distincția dintre *esse* și *essentia* la un nivel semantic, acest text operează cu ea. Între anii 1270 și 1277, situația lui Siger era controversată la Universitatea din Paris, ca urmare a dezvoltărilor proprii pe care le-a dat averroismului. Fără să deschidem acest dosar aici³, trebuie doar să amintim faptul că împotriva lui și a altor magiștri

1. A. Marlasca, *op. cit.*, p. 29.

2. Siger din Brabant, în Antonio Marlasca, *op. cit.*, p. 184, r. 33-37: *Tamen esse in singulis aliis fit contractum ad materiam et fit finitatum per materiam recipientem, ita quod secundum hoc, licet in intelligentiis esse non sit finitum et terminatum ad materiam, est tamen contractum ad naturam esse recipientem, quae in eis se habet ad esse earum sicut potentia ad actum. Causa autem prima est esse purum etc.*

3. R. Imbach, X. Putallaz, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Cerf, Paris, 1997.

parizieni, la 7 martie 1277, episcopul Etienne Tempier al Parisului a cenzurat pomenitele 219 propoziții, dintre care o parte proveneau din mediul Facultății de Arte unde profesa și Siger. Este știut astăzi faptul că Henri din Gand a făcut parte din comisia de selectare a propozițiilor. Dacă reținem faptul că, în 1276, la *Quodlibeta* de Crăciun, Henri din Gand lansează propria teză, probabil împotriva semanticii lui Siger din Brabant¹, conform căreia esența creaturii este în mod real identică cu existența sa, iar distingerea acestora este doar mentală², este ușor de presupus că, la numai două luni după acest eveniment, el subscrivea includerii între cele 219 teze a propoziției:

79. Că substanțele separate sunt propria esență, fiindcă, în cazul lor, totuna este *cel prin care este* și *ceea ce este*³.

Propoziția împrumută terminologia lui Gilbertus Porretanus dintr-un motiv evident: ea nu vrea să îi oprească pe cei ce admit o compoziție la nivelul angelic sau pe cei ce nu o admit, ci pe cei ce îi asimilează pe îngerii transcendenței absolut simple, în care identitatea dintre cauza de a fi și rezultatul ei există exclusiv. Dar cei criticați aluziv și implicit par a fi aici, după opinia lui R. Hisette⁴, deopotrivă Toma și Siger. Amândoi au susținut,

1. Autorul vizat a fost propus de P. Mandonnet, „Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence”, în *Revue thomiste*, XVIII, 1910, p. 750.
2. Henri de Gand, *Quodlibeta*, q. 9; pentru datare, vezi C. König-Pralong, *op. cit.*, p. 20.
3. *Despre eternitatea lumii*, ed. cit., pp. 210-211: *Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est*.
4. R. Hisette, *op. cit.*, pp. 91-94. Totuși, poziția lui Hisette este nuanțată, incriminându-l mai degrabă pe Siger decât pe Toma,

asa cum am văzut deja, că, la nivelul inteligențelor separate (îngerii), absența materiei face ca esența să se definească singură pe sine ca pe un individual, chiar dacă Toma a dus această susținere până la afirmarea unei distincții reale între *esse* și *essentia* în îngerii, în vreme ce Siger a mers doar până la afirmarea unei unități a lor realizate de forma și receptacolul lor. Totuși, pozițiile lui Siger și Toma nu sunt foarte îndepărtate în acest punct, ei mai degrabă accentuează diferențele ale unei soluții comune. Să recunoaștem însă ambiguitatea formulei lui Tempier, în privința autorului vizat: prin urmare, trebuie oare să înțelegem de aici că edictul admite diferența reală între *esse* și *essentia* îngerilor, sau putem accepta unitatea lor, cu condiția de a nu admite faptul că ei sunt unici în specia lor și, eventual, de a introduce pentru ei o materie? Propoziția poate da câștig de cauză și lui Toma din Aquino, și lui Henri din Gand. Totuși, la data documentului, Toma se stinsese de trei ani, așa încât disputa se dădea acum între eventualii săi urmași.

Disputa a fost reluată în 1286-1287, între Henri din Gand, Godefroid din Fontaines și Aegidius din Roma, toți trei magiștri în teologie la Paris. Recent, argumentele lor au fost excelent clarificate de Catherine König-Pralong¹, astfel încât nu vom reveni asupra acestora decât pentru a preciza poziția fiecăruia în dispută. Avem, în schimb, un alt text, mai apropiat cronologic de Dietrich, pe care

în sensul în care Toma susținuse o distincție reală între *esse* și *essentia*, în vreme ce Siger a negat-o în *Comentariul la Metafizica*, păstrând în inteligențele separate numai o finitudine dată de formă și de receptacolul ei, așa cum reiese din pasajul citat mai sus din Siger.

1. C. König-Pralong, *op. cit.*, „Introduction”, pp. 31 *sqq.*

îl putem urma pentru a aborda poziția celor trei autori. Iacob din Viterbo redactează, la Paris, între 1293 și 1297, lucrarea sa *Întrebări privind categoriile divine*, în care descrie cele trei poziții disputate *apud modernos doctores*¹ (putem înțelege, urmându-l pe J. Wippel², că Iacob se referă la cele dintre 1286 și 1287) și ia, ulterior, o poziție proprie. El menționează două poziții distincte, dintre care a doua se divide și ea, la rândul ei (r. 162-204).

Primii sunt cei ce ar susține că *essentia* și *esse* nu se deosebesc decât mental și potrivit unui mod de semnificare, ca și verbul *currere* („a alerga”) de substantivul *cursus* („alergare” – r. 162 *sqq.*) Aici putem recunoaște poziția lui Godefroid din Fontaines, care îl moștenește și dezvoltă pe Siger, deși A. de Libera vede o reconstrucție a tezilor lui Dietrich însuși³. Pentru magistrul Godefroid,

1. Iacob din Viterbo, *op. cit.*, q. I, 2, r. 147.

2. J. Wippel, „Essence and existence”, în *op. cit.*, p. 404.

3. C. König-Pralong, *op. cit.*, p. 57, dar și p. 20, unde autoarea trimite, pentru această filiație, la R. Imbach, „Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Taddäus von Parma”, în A. Maierù, A. Paravicini Bagliani (eds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1996, pp. 299-339. Totuși, stabilirea acestei filiații nu se acordă cu ceea ce spune Alain de Libera în comentariul său la tratatul lui Dietrich (A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 153), care susține că aceasta este poziția lui Dietrich. Propriu-zis, nu putea fi aceasta, dacă acceptăm datarea textului lui Iacob între 1293 și 1297, iar a lui Dietrich în 1297. În spirit, desigur, pozițiile pot semăna, iar acest lucru este important din alt punct de vedere: acela că Siger este o premisă pentru Dietrich, transmițându-i, cum vom vedea, o parte a averroismului său.

distincția este un mod de semnificare divers a unei realități unitare, un fapt de limbaj propriu-zis¹:

Ele sunt identice întru totul în realitate și diferă doar potrivit rațiunii, precum și potrivit modului de înțelegere și semnificare.

Al doilea grup este reunit de susținerea comună a unei distincții între *esse* și *essentia*: „ei susțin că ființa diferă de esență nu doar conform rațiunii, ci mai mult decât conform rațiunii, și că ființa indică ceva supra-adăugat esenței”². Între ei, o primă categorie ar susține separarea reală și radicală a celor două, ca și cum, față de *essentia*, *esse* aduce „o anumită actualitate” (r. 179: *quodam actualitate*), chiar dacă, precizează Iacob pentru a nu recădea în avicennism, această adăugare nu are sensul unui accident, ci a ceva ce i se petrece esenței fără să o afecteze. Din acest grup face evident parte Toma, dar referința mult mai probabilă a lui Iacob, fiind de dată mai recentă pentru el, este Aegidius din Roma, care ia parte la disputa din 1286-1287. Într-adevăr, Aegidius a susținut această separație, ba chiar a împins-o dincolo de limitele sale tomiste, schimbându-i sensul:

Să spunem așadar că, după cum generarea ne face să știm că materia este altceva decât forma, tot așa creația ne face să știm că esența este deosebită de formă. Căci după cum prin sine nu este generată nici forma, nici materia, ci

1. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet*, 4, q. 2: ...*omnino sint idem secundum rem et differunt solum secundum rationem et modum intelligendi et significandi...*, citat în J. Wippel, *op. cit.*, p. 399.

2. Iacob din Viterbo, *op. cit.*, q. I, 2, r. 174-176: *alii vero ... ponunt quod esse difert ab essentia non solum ratione, sed amplius quam ratione, et quod esse dicit aliquid superadditum essentiae*.

compusul acestora din care este alcătuit ceea ce este generat, tot așa nici natura și nici ființa nu sunt create de agentul prim și supranatural prin sine, ci compusul din natură și ființă; și după cum, odată generat compusul, este generată materia și forma, tot așa, odată creat ceea ce este, este creată esența și ființa¹.

Textul lui Aegidius este foarte interesant, fiindcă reduce distincția ontologică la teologia creației, lăsând ca discipline funcționale (și până la un punct analogice) doar teologia și fizica. El radicalizează distincția tomistă, incluzând-o ca atare în proiectul creației, dar oprind-o de la explicația pe care o oferea ordinii provenienței la Boethius și la Toma.

În fine, în a doua diviziune a celui de-al doilea grup sunt, după Iacob, cei care susțin că *esse* aduce în plus față de *essentia* o anumită relație cu Dumnezeu (r. 192-195: *habitudinem ad Deum in ratione efficientis*) și instituie doar o distincție mentală (*intentionale tantum*), și nu una reală (*non re*). Aici putem recunoaște poziția lui Henri din Gand. Într-adevăr, el a negat orice deosebire reală între esența și existența lucrului, propunând între ele o simplă relație mentală, care explică atât modul în care noi cunoaștem aceste concepte, cât și modul în

1. Aegidius din Roma, *Theoremata de esse et essentia*, ed. cit., p. 19, r. 20, p. 20, r. 3: *dicemus ergo sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse. Nam sicut per se non generantur nec materia, nec forma, sed compositum ex his ex quibus componitur illud quod generatur, sic ab agente primo et supernaturali per se non creatur natura nec esse sed compositum ex natura et esse; et sicut generato composito generatur materia et forma, ita creato eo quod est, creatur essentia et esse.*

care Dumnezeu creează lucrurile. Aceasta înseamnă, pentru Henri, definirea existenței separate mental a fiecăreia, astfel încât Henri vorbește despre o *esse essentiae* (o ființă a esenței) și de o *esse existentiae* (ființă a existenței), pentru a sublinia că existența nu afectează niciodată esența și că nu se poate predica despre ea, motiv pentru care C. König-Pralong¹ îl prezintă drept un bun interpret avicennian. Într-adevăr, Henri afirmă această teorie atât la nivelul intenției noastre de cunoaștere, cât și la nivelul intenției Creatorului:

Și prin acest mod a spus Avicenna că toate celelalte li se întâmplă esenței și quiddității lucrului prin care este ceea ce este prin sine. Dar nu pentru că esența și natura sunt altele decât lucrul chiar în realitate, făcând o compoziție reală cu el, ci pentru că sunt intenții în sine în afara intenției esenței, adică sunt conceptibile².

precum și:

Ființa nu este înțeleasă, așa cum spun aceștia, ca un lucru absolut diferit de esență, ci drept ceea ce reprezintă o altă intenție, întemeiată în esența lucrului ca în sursa de la care își are întreaga realitate, care nu este prin sine

1. C. König-Pralong, *op. cit.*, p. 41: „Henri din Gand este, fără îndoială, cel mai bun exeget al lui Avicenna produs de latinitatea medievală. El a făcut efortul de a înțelege teoria avicenniană a esenței în propriul ei orizont intelectual, fără a o reduce la caricatura schițată de Averroes și Siger”.
2. Henri de Gand, *Quodlibeta*, III, q. 9: *Et per hunc modum ponit Avicenna quod essentiae et quidditati rei qua est id quod est secundum se accidunt omnia alia. Non quia sunt secundum ipsum re, essentia, et natura, aliae ab ipsa, facientia realem compositionem cum ipsa, sed quia sunt intentiones secundum se extra intentionem essentiae vel conceptibiles – apud C. König-Pralong, op. cit., p. 67.*

achiziționată în esență și nici nu este înlăturată de la ea, ci doar prin faptul că esența însăși este sau nu scopul operației divine¹.

La aceste trei orientări diferite se adaugă soluția pe care Iacob însuși o formulează, în care adăugarea lui *esse* la *essentia* ar putea rezulta din ansamblul tuturor relațiilor în care lucrurile sunt prinse reciproc (r. 222 : *alii coniuncta*) și în lipsa cărora lucrurile nu ar putea fi gândite în act. Soluția este interesantă, deoarece ea deplasează distincția de la nivelul structurii ontologice a fiecărui lucru în parte, proiectând-o la nivelul unui adevărat *fenomen al lumii* pe care îl înțelegem, întrucât proiectăm global asupra lui o intenție :

Când se spune că lucrul este un fiind prin ceva supra-adăugat, prin acest *supraadăugat* se înțelege acel ceva în lipsa căruia acel lucru despre care se spune că este un fiind nu se poate afla în act².

1. Henri de Gand, *Quodlibeta*, XI, 3 : ...*esse non, ut illi dicunt, res altera absoluta ab essentia, sed ut id quod est altera intentio fundata in essentia rei ut a qua habet omnem suam realitatem, quae non acquiritur per se in essentia nec tollitur ab ea, sed solum per hoc quod ipsa essentia est vel non est terminus operationis divinae – apud C. König-Pralong, op. cit., p. 80.*
2. Iacob din Viterbo, *op. cit.*, r. 264-265 : *cum dicitur res est ens per aliquid superadditum, per hoc superadditum intelligitur omne illud sine quo illa res, quae dicitur ens, inveniri non potest actu.* O opinie asemănătoare formulează Iacob în jurul anului 1293, în *Quodlibeta*, I, q. 4, în Iacobi de Viterbio O.E.S.A. *Disputatio prima de quodlibet*, Eelko Ypma (ed.), Augustianum, 1967, pp. 43 și 47-49, tradusă de A. de Libera și C. Michon, *op. cit.*, pp. 235 sqq.

Același mediu pe care îl evocă Iacob este și cel căruia i se adresează Dietrich. Formulându-și teza proprie, el știe acum că are de răspuns la poziția conceptualistă, la cea semantică și la cea realistă. De aceea, gestul lui de a apela într-o câțiva direct tratatul lui Toma poate fi considerat o reevaluare curajoasă a rădăcinilor latine ale problemei, dar și o chestionare implicită a originilor grecești ale acestor modele ontologice.

* * *

Dominicanul german Dietrich din Freiberg era la Paris între anii 1281 și 1293 și a asistat, probabil, la disputele quodlibetale ale celor trei magistri. Toma și chiar Siger începeau să devină în acei ani o amintire : imaginea fiecăruia dintre ei se îndepărta tot mai mult de personajul istoric, devenind simbolul cu care comunitatea intelectuală prefera să îi identifice : Toma este tot mai mult un reprezentant prestigios al dominicanilor, pe care aceștia erau sfătuiți de documentele ordinului să îl aperse doctrinar¹, în vreme ce Siger devine tot mai mult un simbol al averroismului condamnat dar, fatalmente, simplificat. Pentru Dietrich, susținătorii dezbaterii sunt cei trei amintiți mai sus, împreună cu alții pe care îi vom aminti în rândurile

1. R. Imbach, „Gravis iactura...”, loc. cit., p. 389, care citează un document contemporan cu Dietrich din *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, 3, Roma, 1898, p. 199, 1-11 : *Cum venerabilis vir memoriae recolendae fr. Thomae de Aquino ... nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur...*. Totuși, autorul articolului remarcă (*ibidem*, p. 390) faptul că nu se cunoaște nici un document dominican de reacție la critica deschisă a lui Dietrich, care a ocupat, la rândul său, funcții înalte în ordin după scrierea tratatului.

care urmează, ceea ce nu îl împiedică pe autor să revină la Toma ca la o sursă a distincției reale.

Totuși, universul spiritual al lui Dietrich este radical diferit de teologia tomistă, iar diferențele ne fac să ne întrebăm dacă omonimia titlurilor celor două tratate *De ente et essentia* corespunde cu adevărat unui dialog filosofic, sau dacă ne aflăm în fața unei pure echivocități datorate unor asumții diferite. Nu are, în răspunsul la această întrebare, nici o importanță faptul că și Toma, și Dietrich invocă aceeași bibliotecă și sunt amândoi teologi creștini: modul în care ei folosesc textele primare (*Metafizica* și *Despre suflet* ale lui Aristotel, *Metafizica* lui Avicenna, și mai ales *Liber de causis*) și în care gândesc raportul sufletului cu Dumnezeu diferă atât de mult, încât va trebui să răspundem deschis acestei întrebări după ce vom analiza tratatul lui Dietrich.

Universul spiritual al lui Dietrich a fost strălucit și clarificator analizat de K. Flasch¹, de R. Imbach² și de A. de Libera³. Dietrich este un filosof care construiește universul pornind de la un concept central: intelectul. În acest concept se adună mai multe surse de autoritate, interpretate original și uneori departe de intenția lor originară, astfel încât ele formează o concepție sintetică despre Dumnezeu, om și creație. Aceste surse sunt: teoria aristotelică a intelectului agent și a celui posibil (trecute prin filtrul neoplatonismului într-o asemenea măsură încât se resemnifică aproape complet),

1. K. Flasch, *D'Averroes à Maître Eckhart. Les sources arabes de la „mystique” allemande*, Vrin, Paris, 2008, cap. „Dietrich de Freiberg, une nouvelle métaphysique”, pp. 86-117.
2. R. Imbach, „Gravis iactura...”, loc. cit.
3. A. de Libera, *Mistica renană, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, traducere de C. Bădiliță, Amarcord, Timișoara, 1997, cap. „Dietrich din Freiberg”, pp. 89-122.

teoria participației ierarhice, de inspirație procliană, critica adresată de Averroes lui Avicenna privind doctrina ființei, teologia subiectivității de inspirație augustiniană și, mai ales, propozițiile din *Liber de causis* privind descendența inteligenței și natura ei de primă ființă creată.

Aceste surse, pentru a nu le aminti decât pe cele mai frecvente, construiesc ceea ce Alain de Libera a numit „gestul inaugural al misticii renane”¹, iar K. Flasch a analizat ca un subtil transfer al unor teorii peripatetice greco-arabe și augustinene spre Meister Eckhart², cu care nici unul dintre cei doi exegeți nu se îndoiește că Dietrich s-ar fi întâlnit atât personal, cât și în interiorul unui climat intelectual comun. Acest gest este exprimat propriu-zis de Dietrich în „Introducerea” la tratatul său *Despre viziunea beatifică*, într-un pasaj care urmează imediat după un elogiu al principiului continuității ierarhiei lumii unde sunt citați frecvent Proclus și Dionisie³:

1. A. de Libera, *Mistica renană...*, ed. cit., p. 107.
2. K. Flasch, *op. cit.*, p. 114.
3. Dietrich din Freiberg, *Despre viziunea beatifică*, „Introducere”, r. 32 sqq.: *Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV De Trinitate c. 13 et 14 et I. XV c. 63 in duo dividitur: unum, quo exteriore cogitationis informatione circa intellectualia intellectualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriore cogitatione intellectualiter a nobis agitur. Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in*

Acest lucru [*viziunea beatifică* – *n.n.*] trebuie să se petreacă potrivit cu ceea ce Dumnezeu suprem a sădit în natura noastră, fiindcă prin acest principiu aflat în noi accedem în mod maxim la o conformitate divină și la o anumită lipsă de mediere față de Dumnezeu, fiindcă noi chiar am fost făcuți după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu, iar acesta este aspectul nostru intelectual, care se împarte, conform lui Augustin, în *Despre Treime*, XIV, 13-14 și XV, 63, în două: o parte, prin care noi ne convertim în chip intelectual la cele intelectuale, prin primirea unei forme exterioare în cugetare, și alta, care, în *străfundul* – pentru a mă folosi de cuvântul lui – și în profunzimea minții, fulgeră în chip intelectual, din care se naște, ca dintr-un principiu originar și izvorâtor, acel lucru care este împlinit prin cugetarea exterioară de noi în chip intelectual. Acesta este acela pe care, chiar dacă, cu alte cuvinte, dar fără a se deosebi ca sens, îl găsim la filosofi, care deosebesc în facultatea noastră intelectuală intelectul activ de cel posibil, astfel încât intelectul activ este același lucru cu profunzimea minții de la Augustin, iar intelectul posibil de la filosofi același lucru cu facultatea cugetătoare exterioară de la Augustin. Acest lucru reiese din faptul că tot ce a tratat vreodată Filosoful despre intelectul agent și cel posibil se verifică în privința profunzimii minții și a facultății cugetătoare exterioare de la Augustin, și invers.

Fragmentul unește, evident, continente diferite, dar deschide un nou orizont gândirii. De fapt, Dietrich are în vedere ceva ce nu numește în acest text: el nu operează

intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriore cogitativa secundum Augustinum et e converso.

nici cu intelectul agent al lui Aristotel, nici cu profunzimea sufletului individual al lui Augustin, ci investește ambele concepte cu atributele ierarhice ale inteligenței neoplatoniciene. Din acest motiv, tot ceea ce înseamnă proveniență din Dumnezeu în creaturi este operație a acestei inteligențe universale, iar mecanismul de generare a tuturor ființelor reale are la bază modul în care această inteligență contemplă natura divină, ceea ce ne amintește frapant de modul în care Plotin pune contemplarea la baza generării ierarhiei, în tratatul *Despre contemplare* (*Enneade*, III, 8). Viziunea beatifică a omului înseamnă atingerea acestei origini intelectuale supreme, iar în felul acesta nu suntem departe de bine-cunoscuta teză eckhartiană „Dumnezeu este înțelegere”¹. Inteligența universală este „prima dintre lucrurile create” (reluând cu un sens original celebra propoziție 4 din *Liber de causis*), astfel încât în ea are loc atât accesul omului la Dumnezeu, cât și accesul omului la întreaga realitate.

Asemenea afirmații înseamnă, pentru R. Imbach, „așezarea pe o nouă cale a relației dintre ființă (*Sein*) și gândire (*Denken*)”². Pentru K. Flasch, ele înseamnă descoperirea funcției constitutive a gândirii omenești, anunțând, *mutatis mutandis*, kantianismul³. Pentru A. de Libera, înseamnă „ceea ce filosofia germană modernă a numit metafizica spiritului”⁴. Suprapunerea dintre intelectul

1. Pentru formula *Deus est intelligere*, vezi Meister Eckhart, *Predica pariziană* I, „Dacă în Dumnezeu este identică ființa și înțelegerea”.
2. R. Imbach, „Gravis iactura...”, loc. cit., p. 370.
3. K. Flasch, „Kennt die mittelalterliche Philosophie...”, în *Kant Studien*, nr. 63 (1972), pp. 182-206.
4. A. de Libera, *Mistica renană...*, ed. cit., p. 96. Urmărind o asemenea filieră, Ștefan Vianu a reconstituit pe etape evoluția

agent și străfundul sufletului are, pentru Martina Roesner¹, consecințe importante privind sinteza depășirii teoriei pur obiective a timpului de la Aristotel și a teoriei pur subiective a timpului de la Augustin de către tânărul Heidegger și originarea, poate, a acestei depășiri în modul în care Dietrich însuși tratează timpul în *Despre natura și proprietățile celor continue*. Toate aceste aserțiuni au o gravitate imensă, în sensul în care este acum limpede că, analizând ontologia lui Dietrich, sondăm una dintre cele mai importante ramuri ale dezvoltării întregii metafizici occidentale. În fond, afirmând o unitate a ființei cu gândirea, Dietrich reușește să reia într-o formă personală, cu ajutorul și cu premisele neoplatonicienilor, pariul eleat și să îl transmită unei tradiții care se dezvoltă în modernitate. Ideea centrală a acestei construcții personale a magistrului dominican este aceea că actul contemplației intelectuale poate determina în om manifestarea inteligenței universale care îl poate uni cu originea sa și îi poate dezvălui simultan sensul întregii realități. Intellectul-ființă al neoplatonicienilor devine aici sursă a funcției constitutive a minții omenești, în sensul în care, în tratatul *Despre originea realităților predicamentale*, vedem cum intelectul își construiește obiectul cunoașterii, își instituie *real* inteligibilul, întrucât gândirea este act de producere a realității și expresie a „difuziunii de sine (*diffusivum sui*)” a transcendenței. Această „noetică speculativă”² face ca intelectul cunoscător să devină „oarecum toate lucrurile”

unei asemenea metafizici până la Hegel: cf. Șt. Vianu, *Metafizica spiritului, de la Aristotel la Hegel*, Editura Humanitas, București, 2005, cu un interesant capitol dedicat lui Dietrich și teoriei emanației intelectuale.

1. M. Roesner, art. cit., p. 477.
2. A. de Libera, *Mistica renană...*, ed. cit., p. 95.

(parafrazându-l pe Aristotel, în *Despre suflet*, III, 8) și să le producă în sens intelectual.

Dacă traducem în termenii disputei expuse în paginile anterioare, aceasta înseamnă indicarea unui cadru filosofic în care se poate, într-adevăr, afirma faptul că *forma dat esse*, în sensul plenar de care s-a ferit Toma, adică în sensul în care forma inteligibilă sau esența lucrului dă ființa lucrului, pentru că este această ființă în mod original. La rândul ei, devenirea lumii nu este altceva decât manifestarea acestei inteligențe care face ca esențele să devină în propria lor procesualitate reale, atingându-și ființa particulară. Firește, într-un asemenea sistem, *esse* și *essentia* nu se mai pot deosebi, ceea ce nu înseamnă totuși un argument adus în dispută, nici instituirea unui dialog filosofic, ci doar precizarea unor presupoziii filosofice noi față de tomism.

Atât A. de Libera, cât și R. Imbach¹ formulează rezerve metodologice în a folosi acest fundament teoretic pentru a înțelege dialogul lui Dietrich cu Toma, de vreme ce acesta are loc, și într-un tratat, și în altul, folosind metoda analizei modului de semnificare a termenilor. Totuși, acest fundament poate fi, credem, folosit pentru a înțelege modul în care Dietrich își gândește unitar problema, dar mai ales pentru a înțelege motivul pentru care tradiția tomistă a distincției reale a putut fi criticată în alt secol de autori care au putut prelua o parte a fundamentelor asumate de dominicanul german. Să reconstituim, așadar, pașii tratatului lui Dietrich, pentru a vedea, în cele din urmă, ce anume din viziunea sa filosofică expusă anterior se regăsește aici.

1. Pentru amândoi autorii, cf. A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 136.

maximală a cauzalității lui *esse* (în triada neoplatoniciană *esse, vivere, intelligere*) presupune ca ea să explice integral ceea ce cauzează, pentru a nu trebui să se facă apel la un nou principiu causal.

Această primă parte a textului se încheie cu o exegeză la Boethius și *Liber de causis*, care argumentează tezele de mai sus, cu un paragraf care dezvoltă aceste argumente în direcția terminologiei lui Gilbertus și cu o încheiere care exemplifică termeni analogi celor discutați. Până în acest moment, analiza de limbaj a confirmat, dar nu a implicat deschis presuposițiile metafizice anterioare, poate doar cu excepția celei privind faptul că, într-adevăr, limba, prin structurile ei semantice, manifestă realul. Și totuși, putem îndrăzni să remarcăm un fapt care ni se pare important la capătul acestei expunerii a primelor argumente: presuposițiile metafizice ale lui Dietrich se regăsesc în aceste analize semantice cel puțin dintr-un punct de vedere, și anume din acela că, la fel cum inteligența universală accesată de om atinge toate realitățile doar după modul ei propriu, adică *intelectual*, tot așa semnificarea realizată de *ens* și *essentia* are loc în sens exclusiv *abstract*. Altfel spus, argumentele lui Dietrich nu vor să spună că gândirea instituie ființa (ar fi atunci un banal solipsism sau un argument ontologic¹ stângaci mascat),

1. Folosim expresia „argument ontologic” în sensul argumentului criticat de Kant în *Critica rațiunii pure*. Am susținut în altă parte (*Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, ed. cit.) că argumentul kantian nu atinge argumentul anselmian, deoarece Kant critică pretenția rațiunii de a institui o realitate prin folosirea existenței ca predicat, în vreme ce Anselm remarcă diferența dintre conștiința posibilității unui fapt și conștiința existenței ei, construind un concept propriu de Dumnezeu, în linia neoplatonismului latin. Aici ne frapează

ci că gândirea omului are posibilitatea de a manifesta în ea fluxul inteligenței universale, construind prin esențele vehiculate în ea semnificația intelectuală a ceea ce este. Numai așa putem înțelege primul și principalul contra-argument îndreptat împotriva lui Toma:

II, 1, 5: ...când înțeleg esența omului, o înțeleg ca pe ceva necompus, în care nu există nici adevăr, nici falsitate. Înțelegând însă chiar faptul că omul este, îl înțeleg tot pe el, dar printr-un mod care aparține compusului, în care este vizat adevărul sau falsul. (...) 8. ...dacă omul nu există, este falsă <și propoziția> *omul este om*. Nu doar <propoziția> *omul este*, ci și *omul este om*, așa cum este falsă <propoziția> *omul raționează*, dacă omul nu există, și așa cum, dacă ni s-ar permite să reducem <propoziția> *omul este om* la <propoziția> *omul umanizează*, ea ar fi falsă dacă omul nu există¹.

Teza acestui argument presupune faptul că, în general, conceperea unei esențe necompuse din formă și materie

asemănarea dintre Anselm și Dietrich, întrucât amândoi susțin faptul că rațiunea semnifică existența într-un sens în care această semnificare este total diferită de semnificarea unei posibilități absolute.

1. Dietrich din Freiberg, *Despre fiind și esență*, II, 5 și 8: *Intelligendo autem ipsum hominem esse tam intelligo illud idem, sed per modum complexi, in quo attenditur veritas vel falsitas. Unde non est inconvenientis aliquid intelligere per modum incomplexi non intelligendo ipsum per modum complexi (...). 8. ...homine non existente ista est falsa „homo est homo”, et non solum illa „homo est”, sed etiam ista „homo est homo”, sicut ista est falsa „homo raționalizat” homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet „homo est homo”, resolvere in istam „homo hominizat”, esset falsa homine non existente.*

și conceperea existentului care îi corespunde se referă la același lucru, dar în moduri diferite. Esența omului umanizează tot așa cum ființa ființează. Când copula „se ține de partea predicatului” (II, 1, 8), propoziția semnifică întotdeauna sub modul actului. De aceea, deși Dietrich nu comentează, ci doar citează exemplul tomist, a-ți imagina un *phoenix* înseamnă a-i da o ființă actuală în orizontul minții, dar nu a-i concepe esența în pura ei universalitate desprinsă de conceptul de existență. Firește, acest argument nu ar putea fi funcțional dacă în spatele lui nu ar sta ontologia lui Dietrich pe care am schițat-o, în câteva linii generale, mai sus: inteligența supremă, înțeleasă ca intelect actualizator și identificată cu ființa forțează esența să se prezentifice, să devină actuală sub un mod sau altul. Or, aceasta înseamnă a gândi: a activa modul cel mai intim de manifestare a realului. În consonanță cu analiza din prima parte a tratatului, orice *ens* este un *quid*, și reciproc, chiar dacă sunt moduri de semnificare diferite. Știm că Dietrich afirmă literal acest lucru în debutul tratatului *Despre quidditatea fiindurilor*, un tratat scris tot ca o replică la ontologia tomistă și care este construit analog planului tratatului *Despre fiind și esență* al lui Toma, așa cum a remarcat unul dintre editorii săi, A. Maurer¹. Dietrich spune:

...fiindul și ceva-ul, chiar dacă, potrivit extensiei și consistenței lor conforme supozițiilor, sunt reciproc convertibili – căci nimic nu este fiind, dacă nu este ceva, și nimic nu este ceva care să nu fie un fiind –, se deosebesc totuși potrivit rațiunilor proprii, în sensul în care Filosoful

1. A. Maurer, „The *De Quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics”, în *Medieval Studies*, vol. XVIII, 1956, p. 175.

a deosebit în cele despre demonstrație, în *Analiticele secundă*, întrebarea *dacă este* de întrebarea *ce este*.¹

Se impune, credem, o precizare a valabilității regulii, tocmai pentru a o întări. Ea se aplică peste tot unde ființa se manifestă, dar, tocmai pentru ca această manifestare să fie posibilă, ar fi contradictoriu ca ea să se aplice și intelectului agent (în accepția pe care freiburghezul o atribuie conceptului), de vreme ce el este orizontul în care are loc această convertibilitate. În fond, tradiția peripatetică îi putea oferi exemple de *ens* care nu sunt un *quid*, iar primul gând care ne poate veni în minte este intelectul posibil în accepție aristotelică și averroistă². Dar este

1. Dietrich din Freiberg, *Despre quidditatea fiindurilor*, „Introductio”, 2: ...*ens et quid, quamvis secundum utriusque eorum latitudinem et continentiam secundum supposita convertantur ad invicem – nihil enim est ens, quod non sit aliquid, et nihil est aliquid, quod non sit ens – differunt tamen secundum suas proprias rationes, secundum quod etiam Philosophus distinguit in demonstratis in libro Posteriorum quaestionem „si est” a quaestione „quid est”*. A. de Libera, care citează și el (A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 149) prima propoziție din acest pasaj, subliniază aici continuarea teoriei semantice a lui Siger din Brabant, dar și un spirit heideggerian al afirmației conform căreia esența are forța de a manifesta ființa ca fiind mereu ceva.
2. Aristotel, *Despre suflet*, III, 4-5. Am amintit acest exemplu tocmai pentru că era cel mai disponibil pentru Dietrich. Dar tradiția antică și medievală dispune de un exemplu și mai elocvent de „ființă fără quidditate”, și anume conceptul diafanului, pe care Anca Vasiliu îl numește exact cu termenii „ființei fără quidditate”, în Anca Vasiliu, *Despre diafan, imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, trad. de I. Antoniu, Editura Polirom, 2010, pp. 152, 290. Sau, la fel, poate fi amintit conceptul receptaculului platonician din *Timaios*, bine cunoscut lumii medievale.

intelectul agent, așa cum îl înțelege Dietrich, o ființă care nu este ceva? Dacă el este sursă a cunoașterii și a realului deopotrivă, ar trebui să respecte această condiție.

Dragoș Calma¹ a arătat recent modul în care, printr-un transfer operat sub etape discrete, de la Averroes la Dietrich din Freiberg, conotația expresiei *intelligendo se intelligit alia*, inspirată din *Liber de causis* și folosită pentru a explica în peripatetismul medieval cunoașterea de sine a intelectului aristotelic, a suferit câteva conotații fundamentale. Ea a trecut treptat, prin alunecări semantice sesizabile, de la aplicarea asupra intelectului omenesc în general la aplicarea ei strictă asupra intelectului agent, la Dietrich din Freiberg. Treptat, această cunoaștere de sine începe să aibă o natură autosuficientă, să nu mai aibă nevoie de speciile sale inteligibile pentru a se cunoaște pe sine. De la această natură cunoscătoare autonomă, Dietrich decide trecerea spre afirmarea intelectului agent ca sursă a existenței tuturor realităților, în *Despre intelect și inteligibil*², pentru ca în *Despre viziunea beatifică*, I, el să dea formula memorabilă: *ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo quod ens et secundum hoc sit intellectualiter totum ens (subl.n.)* – „el, prin esența sa, este modelul întregii ființe ca ființă și în acest sens este întreaga ființă în sens intelectual”.

1. D. Calma, „La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le premier averroisme et Dietrich de Freiberg”, în J. Biard, D. Calma, R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, 2009, pp. 63-105. La finele studiului, autorul editează un comentariu latin anonim anterior lui Dietrich, pentru a sprijini teza continuității alunecării semantice.
2. Dietrich din Freiberg, *Despre intelect și inteligibil*, II, 39: *quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modul propriae suae essentiae*.

Putem interpreta adverbul *intellectualiter* ca pe o restricție? Într-un sens da, și probabil în sensul în care intelectul agent nu este, totuși, Dumnezeu. Dar într-alt sens nu, fiindcă el se aplică numai intelectului agent, ca mod propriu, fără a afecta ceea ce el este (adică *totum ens*), fiindcă intelectul agent este aici model al ființei în măsura în care este ființă. Deși nu am putut identifica în opera lui Dietrich un enunț care să indice, *expressis verbis*, că intelectul agent ar fi un *quid* determinat, credem totuși că este întemeiat să reținem această tensiune dintre natura creată a intelectului agent și faptul că el furnizează mediul apariției oricărui *quid* (în spiritul celebrei expresii din *Liber de causis*, prop. 137, care admitea medierea inteligenței în creație).

Intelectul agent este, putem spune, orizontul inepuizabil pe care orice *ens/quid* îl manifestă și la care el participă. În acest fel putem orienta înțelegerea celui de-al doilea contraargument al lui Dietrich. El spune: admitem trei sensuri ale participației și ne întrebăm în care dintre ele creatura participă la Creator. Într-un sens, *a participa* înseamnă a primi ceva din afară, iar acesta este sensul transcendent a creației. Apoi, *a participa* ar putea fi înțeles în sensul că esența este un substrat, iar existența este forma ei, ceea ce ar contrazice complet presuposițiile de mai sus. Este evidentă sursa acestei teze exact în pasajul pe care l-am citat mai sus din Aegidius din Roma¹:

1. Identificarea acestui argument ni se pare sustenabilă, deși ea nu este amintită în analiza lui A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 160, care spune doar că și Henri din Gand ar fi respins argumentul), iar R. Imbach (*Recherches...*, ed. cit., p. 393) recunoaște aici o teză fundamentală tomistă și trimite în comun la Thomas din Sutton, *De esse et essentia* și la Aegidius din

Dietrich din Freiberg,
De ente et essentia,
 II, 2, 3:

„Participația se poate înțelege în alt sens, adică după cum esența, care are rolul de supozit, primește ceva din altă parte, care face un compus împreună cu esența.” (*Alio modo potest intelligi participatio, ut videlicet supposita essentia rei recipiat aliquid aliunde, quod cum essentia faciat aliquam compositionem.*)

În al treilea sens, cel etimologic, *a participa* înseamnă a lua parte la un altul: aceasta înseamnă faptul că ființa din Dumnezeu se manifestă în creatură și că intelectul activ are puterea de a împlini acest lucru tocmai grație identității dintre *esse* și *essentia*.

Al treilea argument se opune unei teze identificate de R. Imbach la Jean de Paris¹, care evocă de fapt un avicennism extrem, în care existența chiar este accidentalul esenței. Pasajul discutat este din *Despre Treime* a lui Hilarius din Poitiers, iar argumentul este respins de Dietrich (în același ton pe care l-a folosit Toma în *Summa theologia*,

Aegidius din Roma,
Theoremata de esse et essentia, V, prop. 19
 r. 20-21:

„Să spunem, așadar că, la fel cum generarea ne face să știm că materia este altceva decât forma, tot așa creația ne face să știm că esența este deosebită de formă”. (*Dicemus ergo sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse.*)

Roma, *Theoremata*..., q. 9 (*Nam quicquid participat aliquo est aliquid aliud praeter illud*: „Căci orice participă la un altul este altceva decât el”); să remarcăm faptul că ultima formulă corespunde într-un mod mai general cu enunțul lui Dietrich decât formula din capitolul V.

1. *Alias* Jean Quidort, în R. Imbach, „Gravis iactura...”, loc. cit., p. 395.

Ia, q. 3, a. 4) prin înțelegerea termenului *accidens* ca un fapt petrecut în mod esențial esenței, iar nu ca pe o adăugire contingentă.

În fine, ultimul argument, pe care A. de Libera îl identifică la Aegidius din Roma¹: dacă un termen poate fi înțeles în opoziție cu altul, ei nu pot fi identici. Dar conform analizei modului în care semnifică cei doi termeni, ei nu pot fi opuși, întrucât o esență creată implică faptul ei de a fi.

Tratatul lui Dietrich se poate reduce astfel la o idee centrală, prin care semnificarea ființei și cea a esenței au loc mereu împreună, chiar dacă sub moduri de semnificare diferite. Acest fapt este dovedit prin analiza semantică și este analog cu presupuzițiile metafizice ale lui Dietrich. Faptul că Dietrich nu își folosește explicit aceste presupuziții pentru a-și argumenta poziția ne dă dreptul să afirmăm că, într-adevăr, există totuși un dialog filosofic cu tomismul, pe terenul semanticii (cu atât mai mult cu cât terenul pare să fi fost pregătit de Albert, prin tratatul său *Despre quiditate și ființă*). Dar, chiar dacă pe acest teren argumentele lui Dietrich sunt convingătoare, cele două modele metafizice nu comunică foarte mult: în fond, cel tomist vorbește despre insondabilitatea existenței care rămâne un dar divin, iar Dietrich vorbește de participarea intelectuală a omului la nașterea existenței din esență, dar presupuzițiile despre natura subiectivității și a accesului acesteia la misterul divin diferă radical.

Putem relua acum, în urma acestei incursiuni în polemica medievală a ființei și a esenței, cele patru motive de interes pe care le-am schițat la începutul studiului nostru.

1. A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 161.

1. Simpla analiză a pozițiilor diferite dovedește că imaginea centrală a tomismului în discuția asupra ființei și esenței este inconsistentă. De fapt, avem de-a face în această dezbatere cu memorarea latină a criticii adresate de Averroes lui Avicenna, astfel încât această „memorare” asumă fundamentul boethian, plasează autorii scolastici mai aproape sau mai departe de cei doi arabi și înregistrează eforturile lor de a produce modele ontologice noi și tot mai diverse. Cu acest ultim tip de efort, ei părăsesc cadrul arab al discuției, dar se despart și de limitele, tot mai îndepărtate acum, ale aristotelismului originar, interpretându-i conceptele în spiritul neoplatonismului lui Proclus sau al celui din *Liber de causis*. Această diversificare a metafizicilor este originea dezbaterilor moderne, în sensul în care, se știe foarte bine, semantica modistă este o rădăcină a filosofiei analitice, tomismul își continuă ascensiunea ca atare în secolele care au urmat, iar spiritualismul renan este un fundament cunoscut a ceea ce fusese amintit mai sus ca filosofie germană a spiritului. Disputa asupra celor doi termeni a continuat în deceniile următoare cu construcții metafizice impresionante, de la Ockham la Buridan, la Scotus, la Pierre de Jean Olivi, chiar dacă dimensiunile și scopurile modeste ale acestui studiu nu ne îngăduie să ne dedicăm unei analize consistente a acestora.

2. Dacă „nimic nu ne oprește să ne imaginăm”¹ că Engelbert Krebs i-a prezentat tânărului Heidegger acest tratat, totuși nimic nu atestă un asemenea eveniment. Dar există două aspecte sub care continuitatea tematică dintre cei doi filosofi este de neocolit.

Primul aspect este că amândoi critică distincția reală dintre *esse* și *essentia*, punând-o, unul, la originea ocultării

1. A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 138.

intuiției originare a ființei grecești, altul, la originea unei „grele lovituri aduse adevăratei învățături” creștine. Principalul contraargument cu care cei doi critică această poziție este unul asemănător: ei identifică problema la nivelul discuției asupra „modului în care efectivitatea unei ființări se raportează la realitatea ei”¹. Heidegger, după ce evaluează diferitele poziții scolastice ale disputei, atât cât medievistica timpului său îi pune la dispoziție, dorește să identifice cauza apariției istorice a distincției reale dintre *esse* și *essentia*. Pentru aceasta, el realizează un „recurs la atitudinea producătoare a Dasein-ului față de ființare”² și remarcă faptul că această atitudine producătoare naște sensul (latin?) al conceptului de *ὄν*, atitudine a cărei trăsătură fundamentală este faptul că *ὄν* este „disponibilă oricând în vederea utilizării”, ceea ce exprimă o „unilateralitate de neîndurat”³. Chiar și pentru un simplu amator nespecializat al lecturilor din Heidegger, așa cum autorul acestor rânduri se mărturisește a fi, centralitatea acestei teze în textul din 1927 este o evidentă, pe deplin coerentă cu analiza pe care J.-Fr. Courtine⁴ o dedică evoluției latine a sensului termenului *ὄν*, dar coerentă textual și cu al doilea sens al participației din al doilea argument respins de Dietrich, pe care l-am recunoscut într-o afirmație a lui Aegidius din Roma: că esența ar fi un substrat căreia existența îi dă actualitate, așa cum face forma cu materia.

Al doilea aspect constă în faptul că amândoi țin de o familie de gândire comună, cu rădăcini în neoplatonismul

1. M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, ed. cit., p. 140.

2. *Ibidem*, p. 180.

3. *Ibidem*, pp. 192 și 194.

4. J.-Fr. Courtine, „Note...”, loc. cit., pp. 78 *sqq.*

Antichității târzii și în cel arab, care trece prin „școala de la Köln” a lui Albert cel Mare, prin Dietrich și Eckhart, prin Jacob Böhme, apoi prin filosofia germană a spiritului. Ceea ce unește această gândire este miza legată de faptul că identitatea dintre ființă și inteligență face ca ființa să se manifeste ineputabil și să se reflecte *ca inteligență* în ființarea prezentă, exprimând integral, chiar sub forma misterului, propriul inexprimabil. Dacă critica heideggeriană la adresa întregii filosofii medievale are, la rândul ei, rădăcini într-o atitudine medievală, atunci ea nu se mai poate aplica întregului ei obiect, ci doar părții pe care o vizase și originii ei medievale. Mai mult, dacă disputele medievale preconțin critica lor contemporană, înseamnă că ele trebuie revizitate pentru a putea depăși însuși impasul pe care îl aduce în lumea contemporană o asemenea critică. Firește, această afirmație poate fi explicată doar prin trufia de neiertat a medievalistului, care vrea să atragă atenția asupra obiectului lui de studiu. Tocmai de aceea, analiza unei asemenea mari familii de gândire nu poate fi rolul acestui studiu și ea nici nu este pe măsura capacităților noastre limitate la un episod al unei polemici medievale determinate. Putem remarca totuși că ea este unul dintre cele mai importante moduri de a interpreta enigmatica identitate eleată dintre ființă și gândire, iar Dietrich a avut inspirația senzațională de a străbate istoric drumul invers, spre originea eleată, regăsind în modul lui particular și istoric unitatea de semnificație a ființei, fără să reifice disocierea ei într-o componentă nominală și una verbală.

3. Al treilea motiv ține de modul în care se așază filosofia lui Dietrich în evoluția viziunii despre univers a omului medieval. Chiar dacă o asemenea temă este ea însăși un subiect în sine foarte larg, ne mărginim la sublinierea

unui singur aspect. În critica pe care Dietrich o formulează teoriei participației, el propune un model în care faptul de a lua parte la o realitate transcendentă înseamnă a *lua o parte* efectivă a ei, *sine aliqua diminutione*. Modelul accentuează, de fapt, o trăsătură a emanației neoplatoniciene, dar accentul este atât de marcat, încât el se leagă de modul în care Meister Eckhart expune participația subiectului la Creator, o participație care se încheie cu identitatea absolută care suprimă orice ierarhie și, mai cu seamă, orice mediație¹. Prin aceasta, Dietrich este angajat implicit într-un proces mult mai larg de disoluție a viziunii ierarhice a lumii (deși, momentan, el este un fervent susținător al modelului proclusian) care anunță universul modern și un raport nou al sufletului cu transcendentul.

4. În ultimă instanță, textul lui Dietrich nu poate fi doar obiectul de studiu al medievaliștilor. El trebuie să dea de gândit asupra unei întrebări simple pe care mintea omenească și-o pune firesc: de ce spunem că toate cele ce sunt ceva sunt? Bineînțeles, întrebarea este pusă pe solul natural al efortului istoric și cult al celor care au angajat această întrebare în diferite direcții. Toți aceștia sunt cei care au răspuns mereu cu șiretenie întrebării, în fond sustrăgându-i-se: ei au indicat mereu un orizont pe care limba nu îl poate exprima decât tot ca pe un ceva, dar care, în realitate, alimentează validitatea propoziției conținute în întrebarea de mai sus. Din acest motiv, mai sus, ne-am întrebat dacă validitatea convertibilității dintre *ens* și *quid*, enunțată de magistrul Dietrich din Freiberg, se extinde și asupra intelectului agent.

Alexander Baumgarten

1. Meister Eckhart, *Predica pariziană* I.

Bibliografie¹

Surse

- Aegidius din Roma, *Theoremata de esse et essentia*, E. Hocedez (ed.), Louvain, 1930.
- Giles of Rome, *Theorems on Existence and Essence* (*Theoremata de esse et essentia*), translated from the latin with an Introduction by M.V. Murray, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1952.
- Albertus Magnus, *De quiditate et esse*, în A. Fries, *Eine Quaestio des Albertus Magnus „De quiditate et esse”*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1983.
- (Pseudo-)Aristotel, *Liber de causis*, traducere, note și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.
- Averrois Cordubensis, *Commentarium in Aristotelis Metaphysicorum libros, IV, 3*, în *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud iunctas, 1562, t. VIII.
- Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain, Leiden, 1977.

1. Bibliografia cumulează atât surse la care am avut acces în alcătuirea volumului de față, cât și surse pe care le prezint ca fiind semnificative pentru sensul polemicii, dar pe care nu le-am găsit în bibliotecile în care am lucrat. Cele consultate sunt menționate și în studiul care încheie acest volum; cele neconsultate, doar în această bibliografie.

- Boethius, A.M.S.T., *The Theological Tractats and the Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1973.
- Boethius, A.M.S.T., *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de O. Gordon și B. Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Buridanus, Johannes, *Lectura Erfordiensis in I-IV Metaphysicam*, together with the 15th Century Abbreviatio Caminensis, Introduction, critical Edition and Indexes by L.M. de Rijk, Brepols, Turnhout, 2008, *quaestio* 8A, 9A.
- Dietrich de Freiberg, *De ente et essentia*, R. Imbach (ed.), în *Opera omnia*, t. II, *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, Felix Meiner, Hambourg, 1980, pp. 25-42.
- Dietrich de Freiberg, *De ente et essentia*, în E. Krebs, „Le traité *De esse et essentia* de Thierry de Freiberg”, în *Revue néoscholastique de philosophie*, XVIII (1911), pp. 516-536.
- Duns Scotus, *Ordinatio* II, distinctio 1, q. 2, în Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, C. Balic (ed.), Commissio Scotistica Vaticana, vol. VII, pp. 41-44.
- Gilberti Porretae *Commentaria in librum Boethii quomodo substantiae bonae sint*, în *Patrologia Latina*, vol. 64.
- Gilbert de Poitiers, *The Commentaries on Boethius*, N.M. Häring (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1966.
- Henri de Gand, *Opera omnia*, R. Macken (ed. coord.), Leuven University Press, E.J. Brill, Leuven, Leiden, 1978-.
- Iacobi de Viterbio O.E.S.A. *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, quas edendas curavit Eelcko Ypma, O.S.A., Augustinianum, Roma, 1983, *quaestio* I, 2.
- Jean de Paris, *In II Librum Sententiarum*, dist. I, q. 2: *Utrum in rebus creatis differant essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem*, J.P. Müller (ed.), în *Studia Anselmiana*, 52, 1964, pp. 14-20.
- Petri Iohannis Olivi *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 8, B. Jansen (ed.), vol. I, Quaracchi, 1922, pp. 146-159.

- Sigeri de Brabantia *Quaestio utrum haec est vera: Homo est animal, nullo homine existente*, în *Ecrits de logique, de morale et de physique*, B. Bazán (ed.), Louvain, Paris, 1974, pp. 53-59.
- Sigeri de Brabantia *Quaestiones in Metaphysicam*, Reportations de Cambridge et de Paris, A. Maurer (ed.), Louvain, Paris, 1983, „Introductio”, q. 7, pp. 30-37.
- Sigeri de Brabantia *Quaestiones super librum de causis*, A. Marlasca (ed.), Louvain, Paris, 1972, pp. 183-184.
- Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii, referințe bibliografice și tabel cronologic de Eugen Munteanu, ediția a II-a revăzută, ediție bilingvă, Editura Polirom, Iași, 2008.
- Toma din Aquino, *Expositio libri Boethii de ebdomadibus*, în *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus L.
- Thomas de Sutton (?), în W. Senko, „Un traité inconnu *De esse et essentia*”, în *Archives d'Histoire doctrinaire et Littéraire du Moyen Age*, 1960, pp. 231-266.
- William Ockham, *Summa logicae*, III, 27, în *Guillelmi de Ockham Opera philosophica*, vol. I, G. Gál, St. Brown (eds.), Franciscan Institute „St. Bonaventure”, 1974.
- Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, texte établie d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland Gosselin, O.P., Vrin, Paris, 1948.
- Libera, Alain de, Michon, Cyrille, *L'être et l'essence – le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, Seuil, Paris, 1996.

Exegeza distincției dintre ființă și esență

- Bruni, G., „Egidio Romano e la sua polemica antitomista”, în *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, nr. 26, pp. 239-251.

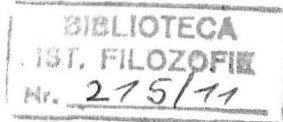
- Corrigan, Kevin, „A new source for the distinction between *id quod est* and *esse* in Boethius' *De hebdomadibus*”, in *Studia Patristica*, nr. 18, 1990, pp. 133-138.
- Courtine, J.-Fr., „Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être”, in P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980, pp. 33-87.
- Cunningham, F.A., „Richard of Middleton on *esse* and *essence*”, in *Franciscan Studies*, nr. 30, pp. 49-76.
- Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Louvain, 1961.
- Galonnier, Alain, „Axiomatique et théologie dans le *De hebdomadibus* du Boèce”, in A. de Libera, E. Elamrani-Jamal et A. Galonnier, *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris, 1997, pp. 311-330.
- Gilson, Etienne, *L'être et l'essence*, ed. a II-a, Vrin, Paris, 1987.
- Glorieux, P., „Jean Quidort et la distinction réelle de l'essence et de l'existence”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, nr. 18, pp. 151-157.
- Goichon, A.M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937.
- Grabmann, Martin, „Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae”, in *Acta Pontificia Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis*, I, 1934, pp. 61-76.
- Hadot, P., „La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce”, in *Miscellanea Mediaevalia*, nr. 2/1963.
- Hadot, P., „L'être et l'étant dans le néoplatonisme”, in *Revue de théologie et de philosophie*, nr. 2 (1973).
- Hadot, P., „Forma essendi, Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce”, in *Les études classiques*, XXXVIII, 1968.
- Imbach, R., „Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*. Von Siger von Brabant zu Taddäus von Parma”, in A. Maierú, A. Paravicini Bagliani (eds.), *Studi sul XIV secolo in*

- memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1996, pp. 299-339.
- König-Pralong, C., *Être, essence et existence: Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, introduction, traduction et notes par König-Pralong C., Les Belles Lettres, Paris, 2006.
- MacDonald, Scott, „The *Esse/Essentia* Argument in Aquinas's *De ente et essentia*”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, nr. 2, 1984, pp. 157-172.
- MacDonald, Scott, „Boethius's Claim that all Substances are Good”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, (70), 1988, pp. 245-279.
- Mandonnet, Pierre, „Les premiers disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence”, in *Revue thomiste*, t. XVIII (1910), pp. 741-765.
- Morewedge, Parviz, „Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence and Existence distinction”, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, nr. 3, 1972, pp. 425-435.
- Nash, Peter W., „Giles of Rome on Boethius' 'Diversum est esse et id quod est.'”, in *Medieval Studies*, vol. XII, 1950, pp. 57-91.
- Rahman, F., „Essence and Existence in Avicenna”, in *Medieval and Renaissance Studies*, IV, 1958, pp. 1-16.
- Schindele, S., „Essentia und existentia im Neuplatonismus”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 22 (1909), pp. 159-170.
- Trego, K., „La subsistance des existants. La contribution de Jean Scot Erigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être”, in *Chôra, Revue des Etudes Anciennes et Médiévales*, nr. 6, 2008.
- Wippel, John F., „Aquinas's Route to the Real Distinction”, in *Thomist*, nr. 43 (1979), pp. 260-285.
- Wippel, John F., „Essence and existence”, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 385-410.

Exegeza operei lui Dietrich din Freiberg

- Birkenmajer, A., „Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs”, în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, 5 (1922), pp. 70-90.
- Calma, Dragoș, „Le poids de la citation, étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg”, *Dokimion*, 35, Academic Press Fribourg, 2010.
- Conolly, Brian F., „Studies in the Metaphysics of Dietrich von Freiberg”, Ph.D. diss., Indiana University, 2004.
- Flasch, Kurt, *Dietrich von Freiberg: Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Klostermann, Frankfurt, 2007.
- Flasch, Kurt, *D'Averroes à Maître Eckhart. Les sources arabes de la „mystique” allemande*, Vrin, Paris, 2008.
- Flasch, Kurt, „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, în *Kant Studien*, nr. 63 (1972), pp. 182-206.
- Flasch, Kurt (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner, Hamburg, 1987.
- Gauthier, C., „Un psychologue de la fin du XIIIe siècle. Thierry de Fribourg”, în *Revue augustinienne*, vol. 15 (1909), pp. 657-673; vol. 16 (1910), pp. 178-206, 541-566.
- Imbach, R., „*Gravis iactura verae doctrinae*. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* von Dietrich von Freiberg, O.P.”, în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*, nr. 26 (1979), p. 398.
- Joël Biard, Dragoș Calma, Ruedi Imbach (eds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, Turnhout, 2009.
- Krebs, Engelbert, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster, 1906, în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 5, 5-6.
- Kandler, H.K., Mojsisch, B., Stammkötter (eds.), *Dietrich on Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Grüner Publishing Co, Bochum, 1999.

- Libera, Alain de, *Mistica renană*, traducere de C. Bădiliță, Amarcord, Timișoara, 1997, pp. 89-123.
- Maurer, A., „The *De quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its criticism of Thomistic Metaphysics”, în *Medieval Studies*, vol. XVIII, 1956, pp. 173-203.
- Mazzarella, P., *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg*, Neapole, 1967.
- Roesner, Martina, „Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps chez Dietrich de Friburg”, în *Archives de Philosophie*, 67, 2004, pp. 465-491.
- Stegmüller, F., „Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen du Moyen Âge*, nr. 13 (1942), pp. 153-221.
- Sturlese, L., „Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg” in *Medioevo*, vol. 3 (1977), pp. 21-87.
- Sturlese, L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Felix Meiner, Hamburg, 1984.
- Wallace, W.A., *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg/Switzerland, 1959.



Cuprins

<i>Notă introductivă</i> (Alexander Baumgarten)	5
Anicius Manlius Severinus Torquatus Boethius <i>Despre cele șapte reguli</i>	15
Gilbertus Porretanus	21
<i>Comentarii la cartea lui Boethius despre modul în care substanțele sunt bune</i> (fragm.)	21
Avicenna <i>Despre filosofia primă sau știința divină</i> (fragm.)	31
Averroes din Cordoba <i>Comentariu la Metafizica lui Aristotel, IV, 3</i> (fragm.) ...	41
Siger din Brabant	45
<i>Întrebare dacă este adevărat <enunțul> Omul este un animal, dacă nici un om nu există</i>	45
Dietrich din Freiberg <i>Despre fiind și esență</i>	67
William Ockham	121
<i>Summa logicae, III, 27</i>	121
<i>Note</i>	129
<i>Poziția tratatului Despre fiind și esență al lui Dietrich din Freiberg în dialogul filosofic cu omonimul său tomist (Alexander Baumgarten)</i>	135
<i>Bibliografie</i>	223

